

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DU DÉCOR RÊVÉ AU CROYANT AIMÉ
UNE HISTOIRE DES DÉCORS DES CHAPELLES DE MISSION JÉSUITE
EN NOUVELLE-FRANCE AU XVII^e SIÈCLE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN HISTOIRE DE L'ART

PAR
MURIEL CLAIR

OCTOBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Cette recherche doctorale n'aurait pu aboutir sans le concours de mon directeur de recherche, Laurier Lacroix. Il m'a accompagnée et guidée à chaque étape de l'élaboration de cette enquête historique. Un des précieux enseignements que j'ai tiré de sa direction est qu'il n'est pas tant besoin de convaincre que d'élaborer patiemment une pensée, sans jamais se décourager, toujours à partir des textes historiques que l'on a choisi d'étudier. Son écoute, ses lectures et ses relectures annotées, ses commentaires au cours de nos nombreux entretiens m'ont toujours ramenée à un « dialogue » avec les sources et les interprétations des autres historiens plutôt que d'infirmer ou de confirmer ces dernières ; autrement dit, il s'agit moins de s'imposer que de découvrir et de construire les linéaments de sa propre pensée en faisant confiance au temps, aux autres et aux textes.

Je sais gré également à Davis Howes de l'Université Concordia de Montréal, qui m'a associée au groupe de recherche sur la culture sensible qu'il a formé. Ses travaux novateurs sur l'anthropologie sensorielle ainsi que ses remarques quant à ma recherche doctorale ont eu un impact décisif sur mon enquête. Sans ses conseils et ses encouragements, je n'aurais vraisemblablement pas tenté de mieux situer la culture matérielle autochtone par rapport à celle des jésuites. Je ne suis certes pas parvenue à déterminer le statut épistémologique de l'image ou du visible dans les sociétés des Amérindiens du Nord-Est américain ; par contre la méthode sensorielle telle qu'il est en train de l'élaborer m'a permis de mieux comprendre les wampums et le rôle crucial qu'ils tiennent dans les chapelles de missions jésuites.

Mes remerciements vont aussi à Bernard Dompnier et à Pierre-Antoine Fabre pour m'avoir reçue si aimablement, le premier à l'Université de Clermont-Ferrand, le second au Centre d'anthropologie religieuse européenne à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, au cours de mes recherches en France. L'intérêt qu'ils ont porté à mes travaux et leurs avis m'ont encouragée à persévérer et m'ont aidée à préciser certaines de mes interprétations. Quant à Denys Delâge, de l'Université Laval de Québec, il a accepté de lire une de mes conclusions dont j'étais loin d'être assurée ; j'ai ainsi pu la revoir grâce à ses critiques précises et rigoureuses ; je l'en remercie.

Je tiens également à exprimer ma gratitude à Philippe Beaussier, à sœur Patricia Burns, à Sophie Gastal, à Pierre-Olivier Ouellet et à Sonia Rouez qui m'ont fourni plusieurs références archivistiques utiles ainsi qu'à Isabelle Constant pour son accueil et son aide

précieuse lors de ma recherche aux Archives jésuites de Saint-Jérôme.

J'ai bénéficié du soutien du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (Bourse d'études supérieures) ainsi que de celui de la Fondation de l'Université du Québec à Montréal (Bourse Michel Bigué) et du Programme d'aide financière aux chercheurs de l'Université du Québec à Montréal (Bourse d'excellence).

Je remercie mon amie Magda Sayad, toute dévouée à ses étudiants, mais qui a souhaité pourtant lire ce texte. Ses corrections m'ont permis d'en améliorer le style. Enfin, ma reconnaissance est grande envers Lakhdar qui m'a aidé à mettre en forme « informatiquement » mon texte.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	viii
RÉSUMÉ	xii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LES DÉCORS RELIGIEUX EN AMÉRIQUE DU NORD DE 1600 À 1650	49
1.1 Quand la nature canadienne tient lieu de sanctuaire (1600-1629)	49
1.1.1 L'Acadie : un préambule « laïc » à la grande offensive spirituelle	49
1.1.2 Paysages et chapelles récollets	55
1.2 Le programme civilisateur de Paul Le Jeune : un obsédant dualisme du langage et de l'image (1632-1637)	73
1.2.1 Le fortin de Québec : le lieu de la colonisation française	73
1.2.2 Le « protodécor » de 1633	80
1.2.3 La question du « visible » dans les <i>Relations</i>	86
1.2.4 « Le pouvoir des images » dans les <i>Relations</i>	95
1.2.5 Les conceptions de Paul Le Jeune dans les années 1630 : le modèle acostien au service de la politique coloniale française	106
1.3 Les missionnaires de la Huronie et les décors des chapelles de mission avant 1638 : l'impossible « décor »	111
1.3.1 « Vivre avec les Hurons » et « vivre avec Dieu » : l'espace missionnaire de Jean de Brébeuf	111
1.3.2 Absence de lieu, absence de Dieu ?	120
1.3.3 Présence d'un lieu, présence de Dieu	123
1.4 La colonie laurentienne : un territoire « d'images et de pouvoir »	138
1.5 Décors et autochtones convertis	156
1.5.1 La seconde chapelle d'Ossossané	157
1.5.2 Sainte-Marie-des-Hurons : l'extériorité absolue ou l'absolu du sujet	163
1.5.3 Décors « vus » ou « fabriqués » par les Amérindiens chrétiens : deux témoignages de 1640	170

1.5.3.1	Joseph Chihouatenha : l'Amérindien converti comme un autre « soi-même »	170
1.5.3.2	Décors « fabriqués » chez les ursulines : le relatif du « sujet » paré des grâces de son « objet »	177
1.5.4	Retour aux missions fixes et la question du financement des chapelles de mission	191
1.6	Les premières « réductions » de Sillery et de Trois-Rivières	197
1.6.1	Le paradigme spatial	197
1.6.2	Le paradigme temporel	209
CHAPITRE II		
LES HURONS DOMICILIÉS		220
2.1	À la recherche d'un lieu	221
2.1.1	Pierre Chaumonot : du vagabondage à l'apostolat	221
2.1.2	« Pérégrinations » huronnes	227
2.1.2.1	Les Hurons domiciliés sur l'île d'Orléans	227
2.1.2.2	La congrégation mariale de l'île d'Orléans (1653-1656) . . .	229
2.1.2.3	Le « Fort des Hurons » à Québec (1658-1668)	239
2.2	Instituer des lieux	241
2.2.1	Notre-Dame de Foy	241
2.2.1.1	Nouvel établissement à la côte Saint-Michel (1668-1673) . .	241
2.2.1.2	La statuette de Claude de Véroncourt	246
2.2.1.3	La congrégation de la Sainte Famille	250
2.2.1.4	Les statuettes de Notre-Dame de Foy	256
2.2.2	Notre-Dame de Lorette	260
2.2.2.1	Un espace de transition	261
2.2.2.2	La dévotion à Notre-Dame de Lorette	267
2.2.2.3	Une nouvelle parenté	268
2.2.2.4	Les objets associés au sanctuaire de Notre-Dame-de-Lorette	275
2.2.2.5	La chapelle de Lorette	287
2.2.2.6	Une maison en guise de chapelle	292
2.2.3	Notre-Dame de Chartres	299
2.2.3.1	Le wampum de 1676 et la chemise reliquaie de 1680	300

2.2.3.2	Notre-Dame Sous-Terre	303
CHAPITRE III		
	LES ABÉNAQUIS DOMICILIÉS	309
3.1	Les Abénaquis avant 1675	311
3.1.1	Les Abénaquis et les jésuites : premiers constats	311
3.1.2	Les relations franco-abénaquises de 1636 à 1646	318
3.1.3	La « mission de l'Assomption » chez les Kennebecs (1646-1652) . . .	326
3.2	Sillery : 1650-1683	346
3.2.1	Le début d'un monde, la fin d'un autre (les décennies 1650-1670) . .	346
3.2.1.1	Primauté du politique sur le religieux	346
3.2.1.2	La fin d'un « monde »	350
3.2.1.3	La pluralité culturelle comme principe du christianisme . . .	354
3.2.2	« Accommodation et impérialisme »	358
3.2.3	Les Abénaquis de Sillery : 1676-1681	365
3.2.3.1	Première mention d'objets d'origine européenne parmi les Abénaquis domiciliés	366
3.2.3.2	Sillery au cours des décennies 1670-1682 : de nouvelles mo- dalités spatiales et culturelles	385
3.2.3.3	Encore la parenté	401
3.3	Le village de la Chaudière (1683-1684)	405
3.3.1	Premier décor	405
3.3.1.1	Un décor lumineux	405
3.3.1.2	Les objets transitionnels	416
3.3.1.3	La question de l'ornement	424
3.3.1.4	Les missions iroquoises des années 1660-1680 : cadre d'un changement apostolique et artistique	427
3.3.2	Deuxième décor	436
3.3.2.1	Le portrait gravé de saint François de Sales : une image lumineuse	437
3.3.2.2	Le wampum-relique de saint François de Sales	463
3.3.3	Résultats de l'enquête sur les deux décors d'autel de la chapelle sur Chaudière	474

3.4	Les Abénaquis après 1684	476
3.4.1	Jacques Bigot : entre rigorisme moral et tolérance culturelle au village de Sillery	476
3.4.2	Les dons chartrains (1691-1715)	482
3.4.3	À l'orée du XVIII ^e siècle : une pastorale jésuite austère	485
CONCLUSION		490
BIBLIOGRAPHIE		521

LISTE DES FIGURES

In.1	FOUQUET, Jean, <i>La Pietà de Nouans</i> , vers 1460-1470, huile sur bois, 260 x 168 cm, Nouans-les-Fontaines (Indre-et-Loire), église paroissiale, tiré du site de la Bibliothèque nationale de France (expositions.bnf.fr)	41
1.1	ANONYME, <i>L'île Sainte-Croix (1604)</i> , gravure d'illustration des <i>Voyages de Champlain</i> (Paris, 1613), tiré de GUILLET ET POTHIER, 2005, p. 34	50
1.2	ANONYME, <i>Port-Royal (1605)</i> , gravure d'illustration des <i>Voyages de Champlain</i> (Paris, 1613), tiré de GUILLET ET POTHIER, 2005, p. 35	51
1.3	ANONYME, <i>Habitation de Québec (1608)</i> , gravure d'illustration des <i>Voyages de Champlain</i> (Paris, 1613), tiré de GUILLET ET POTHIER, 2005, p. 36	52
1.4	SADELER, Johanes I et Raphael I d'après Martin de Vos, <i>Abraham l'ermite dans Solitudo sive vitae patrum eremicolarum</i> , 1585-1586, burin, 18.8 x 20.3 cm, tiré de HOLLSTEIN, 1995, vol. 44, n° 1036	56
1.5	LADAME, (graveur ?), <i>Monument en or et en argent fondu par Henri Parlan pour Notre-Dame de Lorette, en 1639</i> , gravure ornant la page frontispice de l'ouvrage de Nicolas de Bralion, <i>La Sainte chapelle de Laurette ou l'histoire admirable très exacte et tres autorisée de ce sacré sanctuaire</i> (Paris, 1665), tiré de BIMBENET-PRIVAT, 2002, tome II, p. 277	134
1.6	ANONYME, (d'après un dessin de Paul Le Jeune ?), <i>Feux d'artifice et « illuminations » de la fête de saint Joseph à Québec le 18 mars 1637</i> , gravure ornant la <i>Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637 [...] par le P. Paul le Jeune</i> (Paris, 1638), tiré de RJ 11, p. 66	145
1.7	VERMEER, Jan, <i>La Foi</i> , vers 1670-1672, huile sur toile, 114,3 x 88,9 cm, New York, The Metropolitan Museum of Art, tiré du site officiel du MET (www.metmuseum.org)	150
1.8	ANONYME, <i>Coffret de Messagers : Ecce homo</i> , vers 1490, coffret en bois, ferrures, gravure sur bois colorisée, 11,8 x 19 x 8,8 cm, Collection Jammes, tiré de <i>Coffrets de Messagers</i> , 2007, p. 34, cat. 14	151
1.9	SCHUT, Cornelis (pour la figure) et Daniel SEGHERS (pour les fleurs) (attribué à), <i>Vierge à l'Enfant dans une guirlande de fleurs</i> , avant 1655, huile sur panneau de bois, 66 x 54,5 cm, Paris, Musée du Petit Palais, tiré du site de <i>La Tribune de l'art</i> (latribunedelart.com)	186
1.10	ANONYME, <i>Jeune Montagnaise</i> , burin, 25,4 x 17,3 cm, gravure ornant l'ouvrage de Philippus Bonanni, <i>Musaeum Kircherianum sive Musaeum a P. Athanasio Kirchero</i> , Rome, Georgius Plachus, 1709, tiré de FEEST, 2002, p. 33, fig. 7.	190

- 2.1 CLAUDE, François, dit Frère Luc, *La Sainte Famille à la Huronne*, vers 1670-1671, huile sur toile, 121,9 x 106,7 cm, Québec, monastère des ursulines, tiré de MUSÉE DU QUÉBEC, 1984, p. 67, fig. 59 252
- 2.2 HURET, Grégoire (attribué à), *La Sainte Famille et les saints anges*, gravure ornant la page frontispice du manuel de dévotion *La solide dévotion à la Très Sainte-Famille* (Paris, 1675), burin, 11 x 7 cm, Québec, bibliothèque de l'Université Laval, tiré de MUSÉE DU QUÉBEC, 1984, p. 57, fig. 2 266
- 2.3 ANONYME, *La France apportant la foi aux Hurons de la Nouvelle-France*, vers 1670, huile sur toile, 227,3 x 227,3 cm, Québec, monastère des ursulines, tiré de TRUDEL, 2005, fig. 50 274
- 2.4 ANONYME, *Élévation d'une maison-longue iroquoienne*, détail du « Plan du fort Frontenac », vers 1720, encre et lavis, Chicago, Newberry Library, tiré de RICHTER, 1992, p. 19, fig. 1 275
- 2.5 ANONYME (Italie, Bénévent), *Mater Ecclesia*, manuscrit (Vat. lat. 9820), 985-987, bibliothèque Vaticane, tiré de IOGNA-PRAT, 2006, fig. 17 282
- 2.6 REYMOND, Pierre (attribué à), *La Vierge de Lorette*, vers 1550, plaque d'émail peint sur cuivre, 7,90 x 6,40 cm, Paris, musée du Louvre, tiré du site officiel du Louvre (cartelfr.louvre.fr) 282
- 2.7 GIOVANNI, Orsi, *Intérieur de la Sainte Maison*, 1626-1627, Prague, sanctuaire de Notre-Dame-de-Lorette (Loreta), tiré du site www.loreta.cz (tour virtuel de l'intérieur de la Sainte Maison) 294
- 2.8 HURONS DOMICILIÉS de LORETTE, *Virgini Pariturae votum Huronum*, 1676, perles de coquillages, perles en verre, lanières de cuir, fils de trame en matière végétale, piquants de porc-épic, 9 x 143 cm, Chartres, Musée des beaux-arts, tiré de MUSÉE DE CHARTRES, 2002, p. 91, cat. 19 301
- 2.9 MAHON, Thomas, *Chemise reliquaire : Virgini pariturae* (avers), 1679, argent, 24,1 x 17,1 cm, Wendake, église de Notre-Dame-de-Lorette, tiré de TRUDEL, 1974, p. 112, cat. 46 302
- 2.10 MAHON, Thomas, *Chemise reliquaire : L'Annonciation* (revers), 1679, argent, 24,1 x 17,1 cm, Wendake, église de Notre-Dame-de-Lorette, tiré de TRUDEL, 1974, p. 113, cat. 46 302
- 2.11 GAULTIER, Léonard, *La « Virgini pariturae »*, gravure ornant la page frontispice de *La Parthénie* écrite par Sébastien Rouillard, 1609, burin, 16,5 x 11 cm, Chartres, archives d'Eure-et-Loir, tiré de CASSAGNES-BROUQUET, 2000, p. 134 305
- 2.12 LEROUX (signé), *Représentation de l'ancienne Image de la Sainte Vierge conservée dans la grotte de Chartres*, entre 1690-1710, burin, Chartres, archives d'Eure-et-Loir, tiré de CASSAGNES-BROUQUET, 2000, p. 81 305

- 3.1 ANONYME, *Canots*, avant 1707, illustration gravée, tirée de LAHONTAN, 1707-1708, vol. 1, p. 34 362
- 3.2 ALGONQUIENS DE VIRGINIE, *Manteau de daim*, avant 1638, peau de daim, coquillages, 213 cm de largeur, Oxford, Ashmolean Museum, tiré de BERLO et PHILLIPS, 1998, p. 95, fig. 61 369
- 3.3 LECLERC, Sébastien, *Jésus Christ est élevé en croix à l'Élévation de l'Hos-
tie*, gravure extraite des *Tableaux où sont représentés la Passion de N.S.
Jesus Christ et les actions des prestres à la S. Messe avec des prières cor-
respondantes aux tableaux*, (Metz, C. Bouchard, 1661), burin, 12,8 x 8 cm,
tiré de DUPUIGNET DESROUSSILLES, 1991, p. 74, n° 60 397
- 3.4 ANONYME FRANCE, *Ostensoir*, 1638-1639, argent, 43,3 cm de hauteur, Châ-
teau-Richer (en dépôt au Musée de la Civilisation de Québec), tiré de LAN-
DRY et DEROME, 2005, p. 150, fig. 163 398
- 3.5 GAULTIER, Léonard, *Portrait de François de Sales*, 1624, burin, tiré de LA-
JEUNIE, 1962, p. 147 406
- 3.6 ANONYME, *Mariage de Monseigneur duc de Bourgogne avec Madame la
Princesse de Savoie à la chapelle de Versailles* », gravure extraite de l'*Al-
manach pour l'an de grâce MDCXVIII*, Paris, Chez N. Langlois et Ant.
Trouvain, 1698, Paris, Bibliothèque nationale de France, tiré de MARAL,
2001, p. 9 413
- 3.7 *Lettre du P. Bigot du 9 novembre 1684, touchant l'offrande faites par les
sauvages de sa Mission au tombeau du fondateur*, photocopie à partir de
l'original conservé au Monastère des Visitandines d'Annecy, Série François
de Sales, carton n° 4, liasse C, n° 1 444
- 3.8 ABÉNAQUIS DE PASSAMAQUODDY, *Colliers de wampum*, perles de coquil-
lages, rubans de tissu, localisation inconnue, tiré de SPECK, 1964, p. 50,
fig. 8 463
- 3.9 ABÉNAQUIS DOMICILIÉS, *Matri Virgini Abnaquaei D.D.*, perles de coquillages
violettes et blanches, perles en verre, lanières de cuir, tendons de cervidés,
matières végétales, piquants de porc-épic, 15,5 x 194 cm, Chartres, Musée
des beaux-arts, tiré de MUSÉE DE CHARTRES, 2002, p. 91, cat. 19 483
- 3.10 LARMESSIN, Nicolas de, *Le Triomphe de la Sainte Vierge dans l'église de
Chartres*, 1697, burin, 88 x 54 cm, tiré de MUSÉE DE CHARTRES, 2002,
p. 81, cat. 15 484
- Co.1 ANONYME, gravure ornant la page frontispice des *Nouveaux voyages de Mon-
sieur le baron de Lahontan, dans l'Amerique septentrionale*, (La Haye, 1703),
tiré de LAHONTAN, 1990, vol. 1, p. 239 495

- Co.2 SCOTTIN, Jean-Baptiste, page frontispice des *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, (Paris, 1724), tiré de LAFITAU, 1724, vol. 1 496
- Co.3 MAROT, Louis, *Église Saint-Louis, rue Saint-Antoine*, burin, Paris, Bibliothèque nationale de France, tiré du site www.charpentier.culture.fr (Marc-Antoine Charpentier) 507
- Co.4 MAÎTRE DE FAUVEL, *Annonciation*, enluminure du codex *Histoire du saint Graal* (France, XIV^e siècle), Paris, Bibliothèque nationale, Richelieu, Manuscrit français 105, folio 13, tiré du site « Gallica de la Bibliothèque Nationale de France » 509
- Co.5 SCOTTIN, Jean-Baptiste, *Ambassades et le commerce des Sauvages de l'Amérique septentrionale et danse du calumet, Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, (Paris, 1724), tiré de LAFITAU, 1724, vol. 2, pl. 15, p. 314 510
- Co.6 MOREAU, Edme, *Retable de l'église Saint-Louis de la maison professe des jésuites*, 1643, burin, Paris, Bibliothèque nationale, département des estampes, tiré de COUSINIÉ, 2007, p. 117, ill. 26 511
- Co.7 ANONYME, *Notre-Dame-la-Noire*, bois peint, 1806 (copie de l'original détruit à la Révolution), Toulouse, église de Notre-Dame-de-la-Daurade, photographie de l'auteur 518
- Co.8 *Personnes en prière devant Notre-Dame-du-Pilier*, bois peint, début du XVI^e siècle, Chartres, cathédrale, photographie de l'auteur 520

RÉSUMÉ

À partir de l'analyse critique des écrits des jésuites de la Nouvelle-France, nous tentons de décrire l'évolution des conceptions relatives aux intérieurs de chapelles au cours d'une période donnée et dans un lieu précis (la colonie française au XVII^e siècle). La notion de « décor » a été négligée en histoire et en anthropologie de l'art au profit de « l'image » qui a fait l'objet ces dernières années de plusieurs travaux. Par conséquent, l'introduction analyse la notion de décor : celle-ci s'avère intrinsèque au concept de « sujet » tel qu'il s'est élaboré à la Renaissance. De surcroît, la dialectique issue de l'aristotélisme médiéval entre corps du fidèle et sanctuaire rend possible de définir dans ses grandes lignes les spécificités du catholicisme latin. En s'appuyant sur les *Relations des jésuites* nous décrivons au chapitre I la mise en place des premiers décors de chapelles de mission jésuite en Amérique du Nord en faisant valoir les enjeux inhérents à la construction de décors religieux destinés à la fois aux pères et à leurs missionnés. Le deuxième chapitre est consacré à l'histoire des divers chantiers décoratifs destinés aux Hurons domiciliés vivant dans la vallée laurentienne. Sont tour à tour étudiés le décor de la chapelle de Notre-Dame de Foy et celui de la chapelle de Lorette non loin de la ville de Québec. Au chapitre III, à partir d'un passage d'un journal de mission jésuite, nous tentons de comprendre la description d'un des autels de la première chapelle de Saint-François-de-Sales à Chaudières en 1683. En effet, celui-ci est sans ambiguïté sur les concessions des jésuites envers la spiritualité et la culture des Abénaquis et son analyse détaillée invite à remonter le fil historique de l'évolution de l'apostolat jésuite au cours du XVII^e. En conclusion, nous revenons sur la notion de « décor » afin d'en révéler les limites épistémologiques et historiques dans le contexte des missions jésuites de la Nouvelle-France à l'époque moderne.

MOTS CLÉS : JÉSUITES, DÉCORS, NOUVELLE-FRANCE, MISSION, AMÉRINDIENS DU NORD-EST

INTRODUCTION

En choisissant d'étudier les décors des chapelles de mission jésuite en Nouvelle-France au XVII^e siècle, nous avons, d'une certaine façon, pris au mot Norbert Élias qui constatait dans son ouvrage sur la société de cour sous le règne de Louis XIV que pour comprendre l'homme du XVII^e siècle « il ne suffit pas de faire appel à des métaphores linéaires à deux dimensions seulement. Il faut des métaphores spatiotemporelles »¹. De fait, vouloir étudier les décors religieux, c'est d'abord s'interroger sur le statut du sujet dans l'espace, ses rapports au surnaturel et le rôle qu'il confère aux objets culturels et artistiques qui peuplent les sanctuaires catholiques. Puis, il s'agit d'étudier les fonctions de médiation ou de symbolisation que le sujet leur assigne, non pas uniquement dans une phase préparatoire, mais tout au long de l'étude de cas entreprise, tant une telle notion dans le champ de la discipline historique est diffuse et n'a pas encore fait l'objet de l'éclairage qu'elle mérite.

Mais avant d'aborder une telle enquête, on doit expliquer les raisons pour lesquelles nous avons été amenée à privilégier la dimension spatiale et cognitive afin de réévaluer l'apostolat jésuite en Nouvelle-France et les expressions culturelles auxquelles il a donné lieu. Le premier volet de cette recherche se veut un bref survol historiographique et méthodologique. Dans un premier temps, nous proposons une recension critique des principaux auteurs qui ont abordé le contexte missionnaire jésuite de la Nouvelle-France et dans un second temps, nous évaluons dans quelle mesure les fondateurs de l'histoire de l'art chrétien ont usé du « paradigme spatial » qui sous-tend l'idée de décor religieux. La problématique du décor cultuel, extrêmement complexe, puisqu'elle implique de s'interroger sur la question du « sujet » et de son rapport au divin et aux espaces de représentation (registre cognitif) sera entreprise à partir de notre analyse des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, témoignage inestimable pour saisir les questions cruciales que se posaient les missionnaires au seuil de l'époque moderne, autrement dit au moment où le concept de « sujet » s'élabore et concourt à donner une nouvelle intelligibilité au monde (GAUCHET, 2007)².

¹ÉLIAS, 1985, p. 278-279.

²Notre réflexion est à cet égard redevable des contributions du philosophe Marcel Gauchet. Sur la naissance du « sujet » qui marque la modernité et qui a des implications structurelles et anthropologiques colossales pour une compréhension de l'histoire occidentale, voir GAUCHET, 2007, chap. II (« La grammaire de l'autonomie »), chap. III (« Le surgissement de l'État et l'éloignement du divin »), chap. IV (« La fondation en droit et l'invention de l'individu »). Nous ne connaissons pas ses travaux pendant l'élaboration de notre méthode d'enquête et, par conséquent, nous n'en parlerons pas dans la présentation de notre méthodologie. De plus, sa théorie de l'émergence d'une modernité est encore en cours de publication ; il

Munis d'une définition minimale à partir d'un texte historique fondateur, nous partions à la recherche des « décors » de chapelles de mission jésuite de la Nouvelle-France à travers une lecture critique des *Relations des jésuites* pour tenter de comprendre de quelle façon ils ont été conçus et élaborés par les pères au cours de la première moitié du XVII^e siècle. Quels étaient les principaux enjeux de la mise en place de chapelles de mission, étaient-elles une préoccupation essentielle dans la vie missionnaire ? Si, en effet, comme nous allons tenter de le démontrer, les chapelles de mission au XVII^e siècle en Amérique du Nord étaient conçues comme indispensables à l'évangélisation et à la pastorale, quelles en sont les raisons ? De plus, de quelle manière se sont-elles transformées au cours du siècle ? D'un point de vue méthodologique, il ne s'agit pas dans ce premier chapitre de confirmer ce que l'on aura constaté dans notre analyse du texte ignatien, mais de démontrer comment l'expérience américaine révèle mieux que le ferait une doctrine (qui n'existe d'ailleurs pas) les ressorts anthropologiques qui animent les jésuites en matière décorative. Nous montrerons qu'il ne s'agit pas d'invariants ahistoriques puisque des évolutions voient le jour sur le nouveau continent du fait de l'inédit de l'environnement et de ses habitants amérindiens qui ont une toute autre tradition spatiale et « ornementale ». Les deux chapitres suivants s'attachent à des cas précis. L'un est consacré aux divers chantiers décoratifs du village des domiciliés Hurons qui se sont déployés au cours de leurs diverses relocations dans la vallée laurentienne de 1650 à 1680 ; l'autre est une enquête sur les relations entre les jésuites et les Abénaquis à partir d'une description dans le journal d'un jésuite d'un décor temporaire élaboré en 1683 pour les Abénaquis du village de Saint-François à Chaudière et qui fait état de la conciliation entre traditions amérindienne et française. Nous tentons de mieux comprendre les raisons historiques, anthropologiques et artistiques d'une telle concession à l'univers amérindien. En conclusion, nous revenons sur la question du paradigme spatial pour lequel nous avons opté afin d'en marquer les limites épistémologiques et historiques dans le contexte des missions de la Nouvelle-France à l'époque moderne.

nous manque donc du recul pour l'intégrer dans une recension critique. Ceci explique également pourquoi nous avons utilisé ses résultats de manière parcimonieuse même si nous sommes convaincue de l'importance de sa pensée dans les sciences humaines, en particulier pour notre sujet de recherche qui tente de s'affilier à l'anthropologie historique à laquelle Gauchet apporte ses premiers fondements théoriques. Pour la prise en compte de sa pensée dans la recherche nord-amérindienne, Anne Doran est l'une des premières à faire sienne son approche transversale et transdisciplinaire afin de proposer une ethnologie des Montagnais chrétiens au XX^e siècle (DORAN, 2005).

État de la question

Avant 1970, il faut surtout se tourner vers les écrits religieux – principalement les monographies des paroisses – pour recueillir des informations sur les chapelles de mission et les villages des domiciliés amérindiens. Grâce à ces premières recherches historiques, un matériel archivistique est mis à jour donnant lieu à un récit historique la plupart du temps dépourvu de toute réflexion méthodologique et critique (FAILLON, 1865-1866 ; BEAUBIEN, 1898 ; SCOTT, 1902). Qui plus est, les décors artistiques des missions jésuites ne sont pas traités en prenant en compte le contexte d'évangélisation dans lequel ils furent créés. Ils appartiennent à l'histoire de la Nouvelle-France sans que l'on s'interroge sur le fait qu'ils ont été réalisés pour une population en majorité autochtone. De fait, les villages amérindiens accueillant les missionnaires ou ceux créés par les jésuites dans la vallée laurentienne pour les autochtones convertis sont perçus comme les résultantes d'un concours de circonstances malheureux et provisoire³. Pour la plupart des auteurs du XIX^e et du début du XX^e siècles, héritiers d'une pensée évolutionniste, les « réductions » ne sont que des refuges pour une population autochtone « en voie de disparition ». Dépositaires des « restes » des nations amérindiennes, de tels villages n'ont rien à apprendre sur l'histoire de la colonie, tout au plus sont-ils envisagés comme les prémisses des communautés paroissiales qui bien souvent s'installeront par la suite en ces lieux (SULTE, 1886 ; BEAUBIEN, 1898 ; SCOTT, 1902)⁴.

Ainsi, rares sont les auteurs qui considèrent que l'histoire des missions et des interactions entre autochtones et jésuites aient pu tenir un rôle prépondérant dans cette histoire canadienne-française qu'ils tentent d'édifier. Ajoutons à cela, une histoire mouvementée difficilement compréhensible sans une meilleure connaissance de la culture amérindienne. Quant on sait que la plupart des populations autochtones chrétiennes ont déménagé plusieurs fois au cours du XVII^e siècle et qu'il faut attendre le XVIII^e siècle pour pouvoir les inscrire dans des lieux suivant les modalités coloniales en vigueur au XIX^e siècle, on com-

³Il faut distinguer les missions des villages de domiciliés ou réductions. Les premières se déploient le plus souvent dans les villages amérindiens (les missions fixes) ou consistent à suivre les Amérindiens dans leur déplacement (les missions volantes) tandis que les réductions sont des villages mis en place dans la colonie laurentienne pour les Amérindiens passés au catholicisme ou disposés à être baptisés et à accepter une tutelle missionnaire et coloniale. Au XVII^e siècle, cinq réductions ont été créées par les jésuites : celle de Sillery et de La Conception dans les années 1630-1650, principalement destinées aux Montagnais et aux Algonquins, celle de l'île d'Orléans pour les Hurons chrétiens rescapés de la destruction de leur contrée, celle de La Prairie de la Madeleine non loin de Montréal pour les Iroquois convertis au catholicisme à partir des années 1660 et celle destinée aux réfugiés Abénaquis de la Nouvelle-Angleterre ou du sud de l'Acadie à partir des années 1670.

⁴On pourrait allonger la liste.

prend mieux pourquoi il était impossible de les inclure dans une historiographie québécoise hantée par l'ancrage territorial et l'idée d'enracinement. De plus, l'histoire des missions jésuites est pour le moins mouvante, cosmopolite, marquée par les cultures autochtones, trois aspects qui n'avaient pas la faveur des historiens de la Nouvelle-France jusque dans les années 1970. Si ces multiples relocalisations des communautés d'Amérindiens chrétiens sous tutelle religieuse à l'intérieur de la vallée laurentienne (« les réductions ») n'avaient pas été à l'origine de la naissance de plusieurs paroisses québécoises, il y a fort à parier que la littérature sur le sujet aurait été quasi inexistante⁵. Nous ne pouvons achever cette partie sans évoquer les intentions apologétiques envers le messianisme jésuite auprès des autochtones qui sous-tendent la plupart des recherches historiques de l'époque. En particulier, les travaux d'une valeur historique incontestable de Félix Martin et surtout de Camille de Rochemonteix n'ont pas échappé à l'idée que l'on se faisait à l'époque de l'excellence du dogme catholique et de la culture française (MARTIN, 1882; ROCHEMONTEIX, 1895-1896).

Néanmoins, l'ouvrage de l'abbé Lionel Lindsay sur la réduction de Notre-Dame-de-Lorette fait figure d'exception (LINDSAY, 1900). Il offre une étude abondamment documentée de pièces d'archives d'une importance capitale pour l'histoire des villages domiciliés dans la seconde moitié du XVII^e siècle. À travers l'analyse historique circonstanciée de la chapelle huronne de Lorette, l'auteur démontre la richesse dévotionnelle et iconographique des chapelles destinées aux Amérindiens. Il tente de retracer la provenance des objets mentionnés par les sources, leurs iconographies et leurs implications dans la vie villageoise. Cette étude, bien qu'ancienne et marquée d'un ethnocentrisme propre à l'époque, s'avère encore de nos jours une des rares contributions qui concilie étude des décors et analyse historique.

À vrai dire, l'histoire des arts au Québec prend véritablement son envol dans les années 1930⁶. Les décors des chapelles de réduction furent d'ailleurs parmi les premiers à être étudiés (TRAQUAIR, 1930). Cependant, souci patrimonial et études des arts naquirent dans un contexte mondial d'exacerbation nationaliste et régionaliste et la plupart des historiens investirent les œuvres anciennes d'une signification identitaire. C'est à un professeur d'architecture de l'Université Mc Gill, Ramsay Traquair, que nous devons une des premières

⁵Sans prétendre à l'exhaustivité, citons en guise d'exemple les paroisses de l'Ancienne-Lorette, de Notre-Dame-de-Foy, du Sault-au-Récollet, de Saint-François-du-Lac, de la Sainte-Famille de l'île d'Orléans ou de Sillery qui ont donné lieu à de nombreuses monographies dont le premier chapitre est souvent consacré à la mission amérindienne qui a précédé la paroisse.

⁶Sur l'historiographie de l'art au Canada et au Québec avant 1970, voir LACROIX, 1981, p. 133-149.

formulations d'un souci patrimonial et historique pour les arts anciens au Québec. Conscrivant plusieurs étés avec ses étudiants à répertorier les églises du Québec et à les photographier, il réunit en une vingtaine d'années une documentation visuelle inégalée jusqu'ici⁷. De plus, sa formation d'architecte l'amène à saisir par le dessin ou la photographie les expressions artistiques et culturelles à l'intérieur de l'espace qu'elles occupent et, par voie de conséquence, dans leur relation avec les autres œuvres en présence. Il est le premier au Québec, et l'un des rares encore de nos jours, à avoir présenté les œuvres dans leur environnement immédiat⁸. Ainsi, en accumulant les vues sur les intérieurs d'églises, parvient-il à conjuguer lieux de culte et expressions artistiques même s'il ne prend pas toujours acte dans ses écrits d'un tel dispositif (TRAQUAIR, 1947).

Les contributions de Marius Barbeau et de Gérard Morisset sont à cet égard plus traditionnelles. Tous deux, suivant des perspectives différentes, tentent d'inventorier un patrimoine du Régime français passablement déconsidéré. Le *Trésor des anciens jésuites* que livre Marius Barbeau en 1957 a l'avantage de répertorier dans un seul ouvrage les principaux artefacts provenant des jésuites (BARBEAU, 1957). Cependant, il fait preuve de moins de rigueur scientifique que Lindsay en se prêtant à des interprétations souvent peu étayées par des documents anciens. Il reste que certaines de ses intuitions sont précieuses en raison de la qualité de ses informateurs. Rompu à la méthode ethnologique, il accorde en effet une importance à la tradition orale qu'elle provienne des Canadiens français ou des Amérindiens⁹. Barbeau est aussi le premier à avoir tenté de mettre à jour la culture amérindienne qui pointe derrière ces décors et ces artefacts. En se refusant à une hiérarchie des expressions culturelles suivant leurs provenances ou leurs valeurs esthétiques, il a exhumé des documents visuels et oraux qui ne nous seraient sûrement pas parvenus sans ses enquêtes et ses connaissances ethnographiques¹⁰.

Avec Gérard Morisset, conservateur du Musée du Québec de 1953 à 1965, nous assistons

⁷Ce fonds est conservé à la Collection d'Architecture Canadienne (CAC) de l'Université McGill de Montréal. La description de ce fonds documentaire a été publiée : BIBLIOTHÈQUE BLACKADER-LAUTERMAN D'ARCHITECTURE D'ART, 1987. Nous renvoyons également à la base de données informatisée : cac.mcgill.ca/cac/traquair/index.htm.

⁸La tendance semble devenir de plus en plus fréquente en France et au Québec de reproduire les œuvres dans leur milieu originel lorsque cela est possible, en particulier dans les cas des tableaux d'autel qui appartenaient à l'origine à une menuiserie de retable. Voir COUSINIÉ, 2006 pour les retables parisiens et LANDRY ET DEROME, 2005 pour ceux de la Côte-de-Beaupré sous le Régime français.

⁹Lire, par exemple, la notice consacrée au relief représentant une Vierge à l'Enfant conservé à l'église Sainte-Marie de la Beauce qu'il interprète à partir de la tradition orale et de l'observation visuelle comme il le ferait pour un artefact ethnologique, BARBEAU, 1957, p. 108-118.

¹⁰LACROIX, 1981, p. 142.

à une institutionnalisation de l'histoire de l'art au Québec. À l'instar de Traquair, il utilise la photographie à des fins de recensement et élabore un répertoire artistique de la province insurpassé jusqu'ici (BAnQ Québec, fonds Gérard Morisset, Inventaire des œuvres d'art). De plus, en retranscrivant les comptes des fabriques paroissiales, il établit de manière fiable la provenance et l'ancienneté de nombreux tableaux et statues créant en quelque sorte un panthéon des œuvres québécoises¹¹ qui sera largement étudié par la suite mais malheureusement au détriment de l'analyse d'autres documents textuels susceptibles de détenir de nouvelles informations. Pour ce qui est de ses analyses, force est de reconnaître qu'elles ne sont pas très utiles. Empressé d'attribuer et de dater suivant la tradition du *connoisseurship*¹², ses interprétations se cantonnent à une brève description iconographique et stylistique et à des attributions à l'emporte-pièce¹³. Il faut dire que l'urgence de conserver un patrimoine en perdition explique en grande partie le caractère quantitatif plutôt que qualitatif de ses travaux. Qui plus est, formé à Paris, Morisset a le défaut de ses congénères français. Il connaît peu les travaux déterminants de l'historiographie allemande et semble avoir boudé les publications américaines. Rien de tel avec Marius Barbeau qui se situe entre les deux continents et à la croisée de l'ethnologie et de l'histoire. Ancien étudiant de Marcel Mauss et assistant de Franz Boas, il est très au fait des grands bouleversements que connurent les sciences humaines à l'orée de la première guerre mondiale dus en partie à la naissance de la sociologie à Paris et à celle de l'anthropologie culturelle en Amérique du Nord¹⁴.

Même si la monographie de Lindsay sur Notre-Dame-de-Lorette, la documentation visuelle réunie par Traquair, le catalogue raisonné de Barbeau et la recension de Morisset ouvraient un champ d'exploration sans pour autant épuiser le sujet, peu d'historiens de l'art ont analysé les arts issus des activités apostoliques. Pour tout dire, l'essentiel de la recherche est due à François-Marc Gagnon qui, au cours des années 1970, consacra deux ouvrages aux arts sous le Régime français en s'attardant tout particulièrement sur les activités artistiques des missionnaires et des prêtres. Il y révèle l'intérêt d'étudier les arts de

¹¹Voir, par exemple, sa monographie sur la peinture au Québec, MORISSET, 1960.

¹²Sur la méthode d'attribution élaborée par Giovanni Morelli à la fin du XIX^e siècle, voir ZERNER, 1997, p. 15-30.

¹³LACROIX, 1981, p. 142-143.

¹⁴FOURNIER, 1994 pour le contexte intellectuel de sa formation parisienne et NOWRY, 1995 pour celui de ses enquêtes ethnologiques commandées par Franz Boas.

la Nouvelle-France en intégrant le contexte ecclésial (GAGNON, 1975 et 1976)¹⁵.

La Conversion par l'image est un livre relativement court (GAGNON, 1975). Cependant, en moins de deux cents pages, il démontre l'importance des arts dans l'entreprise spirituelle inaugurée par les récollets et prolongée par les jésuites. Selon lui, l'image est au cœur du processus de conversion. C'est à elle que revient non seulement de véhiculer le message évangélique mais de convaincre de sa véracité. Bien avant le travail de David Freedberg sur le « pouvoir des images » (FREEDBERG, 1998), Gagnon s'intéresse, en convoquant les *Relations des jésuites*, à la force d'attraction et de répulsion qu'engendraient à l'époque moderne les représentations visuelles. Mais à la différence de Freedberg, ce « pouvoir » des images auraient été, si l'on suit sa démonstration, consciemment utilisés par les jésuites pour « convaincre » les Amérindiens de la puissance du catholicisme.

Notre enquête historique sur les décors, reposant également sur la lecture des *Relations*, n'est pas parvenue aux mêmes résultats. Les images d'évangélisation ne semblent pas si essentielles dans l'apostolat en Amérique du Nord que le laisse supposer les témoignages historiques qu'il a réunis. En effet, Gagnon a omis de signaler les textes qui attestent au contraire de l'abandon ou du peu d'intérêt accordé par les jésuites aux images bidimensionnelles dans leur apostolat auprès des Amérindiens. En somme – et comment lui en porter rigueur puisqu'il est historien de l'art – il semble ne s'être intéressé qu'aux images artistiques alors que d'autres objets culturels et artistiques tenaient un rôle dans la vie de la mission. De fait, une chapelle ne se résume pas à des tableaux ou à des statues : reliques, reliquaires, pièces d'orfèvrerie, mobilier liturgique, luminaires, Enfant-Jésus de cire, textiles précieux et, comme nous l'avons découvert pour les chapelles de mission de la Nouvelle-France, pelleteries, peaux peintes et historiées et surtout (par-dessus tout) wampums et colliers de verroterie s'accumulent dans ces petits espaces indiquant sans l'ombre d'un doute qu'il s'agit de lieux culturels investis (au double sens du terme) par les autochtones. Comment en pouvait-il être autrement ? Ne leur étaient-elles pas destinées ?

De plus, l'intérieur d'une chapelle catholique n'est pas seulement un espace visuel, mais également un complexe multisensoriel qui appartient à une histoire pluriséculaire. Les images ne sont donc qu'une partie des décors religieux et nous verrons que d'un point de vue anthropologique, elles étaient loin d'être considérées comme des éléments indispensables

¹⁵Citons également l'étude documentée et rigoureuse de John Porter et Jean Trudel sur les chapelles de pèlerinage du calvaire d'Oka. Ces historiens ne se préoccupent cependant pas du contexte missionnaire et amérindien de leur réalisation, PORTER ET TRUDEL, 1974.

à la pratique religieuse. Le mobilier liturgique (les autels, les calices ou les parements), les *ex-voto* (et les wampums dans le cas des chapelles de mission jésuite), les reliques, les tombes ont joué un rôle tout aussi essentiel dans la configuration intérieure des lieux ecclésiaux. De plus, les objets artistiques et culturels ainsi que le lieu sacré qui les reçoit (chapelle mais aussi autel de fortune dans certains cas) s'inscrivent le plus souvent dans un espace villageois lui-même inscrit dans une région. Il faut tenir compte de la géographie particulière de l'emplacement des lieux ecclésiaux dans le contexte de la colonie française pour mieux comprendre la fonction et la portée des objets culturels et artistiques. Il est, par exemple, loin d'être anodin qu'une image (estampe, statue ou tableaux) soit utilisée sur un autel temporaire, dans une chapelle inscrite dans une maison-longue, dans une chapelle de pèlerinage ou même au cours d'une messe en plein air ou lors des échanges protocolaires de présents (et les cas sont multiples et variés à l'époque). En raison de cela, avons-nous sciemment, dès le début de notre recherche, voulu travailler sur les « décors » afin d'avoir la marge de manœuvre la plus large possible.

Pour conclure sur ces auteurs, constatons qu'aucune de leurs analyses ne cherche à étudier le contexte historique singulier des missions jésuites relativement aux autres espaces artistiques. Il faut dire que sans une connaissance approfondie des cultures autochtones, il était difficile de dire plus que ce que les textes des missionnaires révélaient de manière explicite. Il faudra la naissance de l'ethnohistoire dans les années 1950 et ses premiers résultats dans les années 1970 pour que l'histoire des missions et des réductions s'engage sur d'autres voies.

L'évaluation de l'histoire nord-amérindienne du XVII^e siècle est réalisée par Bruce Trigger, en 1976, dans son ouvrage, *Les Enfants d'Aataentsic* (TRIGGER, 1991). Il est le premier à offrir une synthèse historique sur les Hurons des premiers contacts avec les Européens à leur dispersion au milieu du XVII^e siècle. L'Amérindien y est pour la première fois présenté comme un acteur à part entière. Les résultats sont éloquentes : l'ethnohistorien démontre la capacité des Hurons à tirer parti d'une rencontre jusqu'alors présentée comme l'avant-courrier de leur « prochaine » destruction. Il souligne également qu'au cours de la première moitié du siècle la colonisation française était loin d'être envisagée comme une conquête territoriale et que sans une alliance avec les autochtones et une prise en considération de leur dynamique culturelle et interculturelle, celle-ci n'aurait pu se produire.

Chose surprenante, son étude s'achève au seuil des années 1650 avec la création du

village des Hurons domiciliés dans la vallée laurentienne comme si ces derniers ne faisaient pas vraiment partie de cette histoire qu'il a analysée et interprétée¹⁶. Les Hurons chrétiens appartiennent-ils encore à l'histoire du peuple huron ou s'inscrivent-ils dans l'histoire de la Nouvelle-France semble être la question à laquelle il n'a pas voulu répondre. De fait, Trigger ne s'intéresse pas à la dimension religieuse et culturelle des interactions franco-amérindiennes. Néanmoins, les sources principales qu'il utilise proviennent des *Relations* autrement dit d'un matériel historique à teneur principalement religieuse, idéologique et culturelle.

Cornelius Jaenen et James Axtell, pour ne citer que les plus connus, étudient également les cultures amérindiennes à la lumière des textes missionnaires (JAENEN, 1976; AXTELL, 1981, 1985, 1988, 1992). De plus, ils restituent les dimensions culturelles et idéologiques inhérentes au terrain de mission sans toujours faire appel à des raisons économiques et commerciales complétant de la sorte les résultats de Trigger.

Cependant, c'est à Dominique Deslandres que l'on doit d'avoir étudié la dimension spirituelle et religieuse des jésuites de la Nouvelle-France. Dans *Croire et faire croire*, elle révèle que les missionnaires étaient tributaires dans leur méthode apostolique et pastorale du climat tridentin et dévot qui fleurissait en France dans la première moitié du XVII^e siècle (DESLANDRES, 2003). Ces « agents convertisseurs » – comme elle les appelle afin de souligner la force de conviction qui les habitait – ont importés des méthodes mises au point en Europe par l'élite religieuse dans le but de « réformer » leur propre population (en particulier dans les missions dites « intérieures » d'Italie et de France). Il s'agit donc moins d'une histoire des missions jésuites en Nouvelle-France que d'une histoire des activités missionnaires en Europe auxquelles appartiendraient celles de la Nouvelle-France. D'après elle, le fait qu'il s'agisse de missions extérieures adressées à des peuples extra-européens n'affecte pas les procédures et l'idéologie des jésuites d'Amérique du Nord. Tout en reconnaissant la pertinence de sa méthode comparative qui permet de mieux situer les actions des jésuites qui, en effet, bénéficiaient d'une tradition missionnaire et pastorale élaborée, nous n'adhérons pas totalement à sa thèse principale. D'une part, elle n'étudie que la première moitié du XVII^e siècle, période s'il en est, où les jésuites se reposaient en grande partie sur leurs formations et les traditions de leur pays d'origine. Toutefois, en n'allant pas au-delà des années 1650, elle n'est pas à même de constater ou de faire remarquer à

¹⁶TRIGGER, 1991, p. 786-804.

quel point ces quarante premières années en Amérique du Nord-Est ont été également une période d'apprentissage et de bouleversements pour les pères qui les amènera à prendre de plus en plus leur distance vis-à-vis de l'épistémè européenne. De surcroît, elle ne parle pas de la vie culturelle dans les communautés des Amérindiens chrétiens comme si l'histoire de l'apostolat jésuite s'arrêtait avec leur conversion, comme si, de la même façon que Gagnon l'a fait concernant les arts, l'activité missionnaire et les relations entre les jésuites et les Amérindiens n'étaient qu'une entreprise de « persuasion » et de pouvoir. Pourtant sa volonté de comparer et de rapprocher les méthodes de prédication et de catéchèse sur le vieux continent avec celles qui prévalaient sur le nouveau aurait dû l'inciter à regarder du côté des missions jésuites créées dans la colonie après 1650 et à évaluer les différences ou les évolutions entre apostolat en Huronie ou auprès des Montagnais et des Algonquins de la première moitié du siècle par exemple et celui des villages de domiciliés vingt ans plus tard. Ces « réductions » de la seconde moitié du siècle furent, en effet, le terrain de prédilection des enseignements posttridentins. C'est aussi grâce à l'établissement des réductions que des liens plus étroits entre les jésuites et la mère patrie se sont développés afin de faire connaître la réussite de leur apostolat. Le choix chronologique de Deslandres ne peut pas non plus s'expliquer par les sources à sa disposition. Bien que les *Relations* aient cessé d'être publiées en 1672, les jésuites poursuivent leurs comptes rendus. Pourquoi, par conséquent, la réduction a-t-elle été négligée alors qu'elle semblait appropriée pour mieux comprendre le contexte religieux de l'époque et sa dette envers les débats pastoraux qui animaient l'Europe catholique ?

De plus, en choisissant d'étudier la période dite « héroïque » de l'apostolat des jésuites en Amérique du Nord, soit les années 1610-1650, elle a accordé une importance démesurée aux écrits des premiers supérieurs de la Compagnie de Jésus de la Nouvelle-France qui tentaient à cette époque d'établir un programme évangélique pour encourager les dévots de l'Ancien Monde à financer leur entreprise. Leur ton malveillant et intolérant à l'égard des populations amérindiennes, leur projet d'imposer une société catholique civilisée ne présume pas des dispositions des autres missionnaires. N'oublions pas que les *Relations des jésuites* sont adressées à la métropole dans un but évident de faire valoir la cause missionnaire de la Compagnie et que pour ce faire, il était de rigueur de se plier aux impératifs idéologiques de l'époque (le climat contre-réformiste dans les années 1630-1645, puis absolutiste à partir de 1650-1670) afin d'attirer des dons et des legs. On ne peut, par exemple,

tirer des conclusions sur l'apostolat jésuite en Nouvelle-France des déclarations de principe des supérieurs de la Compagnie de Jésus comme Paul Le Jeune et Jérôme Lalemant sans d'abord s'interroger sur les raisons pour lesquelles ils dressent parfois un portrait sans nuances des peuples autochtones. Les missionnaires de terrain, amenés à apprendre la langue huronne et à côtoyer quotidiennement les Amérindiens ont laissé des témoignages qui attestaient une volonté de se concilier les missionnés et de s'adapter à leur mode de vie et à leur manière de penser. En fait, pour tenter d'écrire une histoire de l'apostolat jésuite en Nouvelle-France, il faut tout autant tenir compte de leur formation d'origine européenne et du climat dévotionnel de la France comme l'a fait Deslandres que discerner les contraintes particulières du terrain de mission américain, de la colonisation française et, par-dessus tout, de la culture des Amérindiens avec qui les missionnaires « de terrain » ont vécu de nombreuses années.

Compte tenu de l'ampleur des divers registres culturels à envisager pour entreprendre une étude sur les jésuites de la Nouvelle-France, inutile de dire que les contributions de François-Marc Gagnon et de Dominique Deslandres sont incontournables : elles révèlent et expliquent la façon dont les dimensions artistique et spirituelle des missions jésuites de la Nouvelle-France sont essentielles pour une meilleure évaluation de l'histoire coloniale.

Quant à Denys Delâge, il se démarque et des ethnohistoriens et des historiens en combinant questionnements qui embrassent l'échelle continentale (aires coloniales française, anglaise, hollandaise et amérindienne) (DELÂGE, 1985) et études de cas fondées sur des problématiques inédites qui renouvellent le champ de recherche (DELÂGE, 1982, 1991b). Dans un de ses articles, il est le premier à analyser les « réductions » suivant leurs propres configurations politiques et culturelles (DELÂGE, 1982). Il admet, comme tous les textes de l'époque nous y convient, que la conversion au christianisme des Amérindiens doit être prise en compte et il va jusqu'à parler « d'intériorisation de la religion nouvelle »¹⁷. À partir de ce postulat, il cherche les raisons pour lesquelles des autochtones ont accepté au tournant du milieu du XVII^e siècle la religion « exaltée » des Robes noires alors que d'autres ont refusé d'être chrétien. Toujours à partir de la littérature missionnaire, il s'enquiert de la réalité de l'adhésion aux idéaux posttridentins d'une population amérindienne qui obéit à des valeurs morales et culturelles différentes. Qu'est-ce qui, dans le contexte historique particulier aux Iroquoiens, a amené ces derniers à accepter la spiritualité des jésuites ?

¹⁷DELÂGE, 1982, p. 77 : « il eut indéniablement un processus d'intériorisation de la religion nouvelle ».

Il faut reconnaître que sa recherche en cours le préparait à de telles interrogations. En effet, dans *Le Pays renversé*, publié trois ans plus tard, il parvient à la prouesse de considérer de manière égale tous les acteurs en présence en Amérique du Nord-Est : non seulement les Français et les Amérindiens sont étudiés en détail mais aussi les Hollandais et les Anglais (DELÂGE, 1985). Ainsi, parfaitement au fait de l'histoire sociale, politique et géoéconomique de chacun des protagonistes de la scène coloniale, est-il l'un des rares au début des années 1980 à s'aventurer dans une réflexion qui recoupe histoire politique, économique, religieuse et culturelle. Toutefois, son texte de 1982 ne remplit pas ses promesses. En faisant appel à des notions étrangères à l'objet étudié comme des concepts aussi généraux que ceux de « légitimation et de fonction de compensation empruntée à Max Weber et à Pierre Bourdieu de même que ceux de répression et sur-impression de Hébert Marcuse »¹⁸, il donne l'impression que la conversion procède d'une aliénation faisant de nouveau de l'Amérindien un être passif, le jouet des circonstances ou de la casuistique des jésuites. Il finit par conclure que la conversion s'explique par un désir de compensation et de sublimation de la part d'autochtones placés dans une situation déroutante avec l'étiollement de leur cadre socioculturel¹⁹. Tout de même, de telles explications apparaissent rapides. Ne brûle-t-il pas les étapes ? Alors qu'aucune recherche de grande ampleur n'a encore été écrite sur les convertis, l'auteur s'empresse de reproduire une explication en terme de pure et simple domination. Les autochtones sont encore perçus comme des victimes et, rien dans leur vie, ne permettrait d'entrevoir l'Amérindien, fier et intègre, que l'on découvre dans les écrits coloniaux de provenance profane et dans les descriptions littéraires des pourparlers diplomatiques.

En fait, c'est dans un autre article publié en 1991 que Delâge offre les réponses les plus appropriées aux questions qu'il s'était posées dix ans plus tôt (DELÂGE, 1991b). Moins imprécis, il ne présente plus la réduction comme un pur lieu de colonisation. Avec justesse, il suggère qu'elle était aussi le lieu de production d'une culture amérindienne d'autant plus active qu'elle était amenée à conjuguer avec diverses nations européennes. Aussi, contrairement à une histoire plus traditionnelle, n'en conclut-il pas pour autant à la disparition de ces nations ou à l'extinction totale de leurs traditions. En restituant la valeur participative de l'Amérindien catholique, il franchit donc une étape qui nous rapproche un peu plus de

¹⁸DELÂGE, 1982, p. 75. Les notions de Marcuse seront reprises dans *Le Pays renversé*, cette fois-ci pour différencier la culture européenne de la culture amérindienne, voir DELÂGE, 1985, p. 129-130.

¹⁹Norman Clermont qui consacre quelques années plus tard une étude à cette question parvient aux mêmes conclusions, CLERMONT, 1991, p. 53-65.

la compréhension de l'évolution du contexte missionnaire jésuite au cours du XVII^e siècle et, par voie de conséquence, de l'histoire des chapelles de mission²⁰.

En tout état de cause, les néophytes chrétiens n'étaient pas les êtres serviles et soumis aux diktats jésuites que l'on s'est plu à présenter ou le plus souvent à ignorer de peur de les dévaloriser. Contrairement à la plupart des historiens des années 1970-1990, qui avaient maille à partir avec ces protagonistes à la fois chrétiens et amérindiens, Delâge n'a pas hésité à se confronter à une réalité culturelle mal aisée à saisir compte tenu des schèmes mentaux qui régissent encore nos connaissances. En décrivant une réalité locale, en n'invoquant pas une seule détermination mais un réseau de conditions, il est parmi les premiers à restituer la singularité de l'univers « amérindien chrétien »²¹. Les grands schémas théoriques (pour ne pas dire téléologiques) sont abandonnés à la faveur d'explications liées à l'objet étudié. Delâge replace l'Amérindien chrétien du XVII^e siècle au centre de l'espace qu'il occupe. Il définit son action politique et diplomatique à l'échelle provinciale et même continentale. Les autochtones défendent le territoire de la Nouvelle-France, participent à son expansion économique et à sa vie politique et entendent être respectés comme des acteurs essentiels de son développement.

Qui plus est, l'auteur souligne deux aspects capitaux au sujet des missions et des réductions de la Nouvelle-France : d'un côté, les Amérindiens du XVII^e siècle, catholiques ou non, se considèrent non comme des sujets mais comme des partenaires des autorités coloniales ; de l'autre, ils ne sont pas perçus par les colons comme des êtres totalement différents d'eux. Partageant parfois la même religion et surtout les mêmes intérêts économiques et politiques, les alliés Amérindiens (Algonquins, Montagnais, Hurons et Abénaquis en particulier) font partie intégrante de la colonie. C'est au cours du XVIII^e siècle qu'une nouvelle conception verra le jour en raison d'une présence démographique d'origine européenne plus forte mais aussi, bien que Delâge ne l'indique pas, des prémisses d'une idéologie raciale à la fin du règne de Louis XIV²².

Les études de Delâge, à la fois macrohistoriques et microhistoriques, ont le mérite de

²⁰Les contributions d'Alain Beaulieu sont également essentielles (BEAULIEU, 1987, 1990, 1999). À plus d'un titre, il se rapproche de Denys Delâge, en particulier dans son usage raisonné de plusieurs outils théoriques tributaires d'une enquête historique rigoureuse. L'un comme l'autre sont soucieux de reconstituer les contextes socioculturels des Amérindiens qu'ils soient convertis ou non en tenant compte des spécificités de la colonie française.

²¹Citons également les travaux de Ruth Phillips pour les productions artisanales et commerciales des Amérindiens chrétiens du XVIII^e et du XIX^e siècles, PHILLIPS, 1998.

²²Pour l'apparition d'une théorie raciale à la fin du XVII^e siècle en Europe, voir GLIOZZI, 2000, p. 478-486.

mettre en scène chacun des acteurs de la scène coloniale avec la volonté d'inscrire les Amérindiens dans le concert des nations présentes sur le continent. Il n'en demeure pas moins qu'à aucun moment une explication provenant de l'histoire religieuse et culturelle n'est avancée pour expliquer les villages des domiciliés. Et, pourtant, ces derniers doivent avant tout leur existence à une volonté missionnaire même si elle intègre les affaires politiques et commerciales de la colonie dans ses visées évangélique et pastorale. Il est avant tout question d'une homogénéité religieuse et culturelle dans les villages de mission, que celle-ci soit effective ou pas. Sans ce désir des jésuites d'une commune appartenance de croyances, les aspects politiques et diplomatiques, les alliances n'auraient peut-être pas pris la tournure qu'elles ont eues au XVII^e siècle et l'histoire franco-amérindienne aurait certainement été différente. Enfin, en invoquant à l'instar de Trigger des facteurs strictement économiques et politiques pour expliquer les conversions²³, il ignore ce que la « reconstitution d'un réseau des représentations » tant du côté européen qu'amérindien pourrait apporter à une meilleure compréhension de ce phénomène subjectif qu'est la « foi » ou la conversion.

À ce jour, une seule étude est consacrée aux réductions de la Nouvelle-France, celle de Marc Jetten (JETTEN, 1994). Issue d'une maîtrise, elle tient une place à part dans notre recension. En premier lieu, nous devons à cet ouvrage d'avoir choisi de travailler sur les chapelles de mission et tout particulièrement sur celles de réduction. Avec le recul, cette approche a transformé notre perception de l'histoire de la Nouvelle-France pour deux raisons. La première est la rigueur et l'apparente facilité avec laquelle les six réductions (cinq jésuites et une sulpicienne) qui ont vu le jour dans la vallée laurentienne au cours du XVII^e siècle sont présentées. Le souci de Jetten de les décrire sans en tirer de conclusions hâtives leur redonne toute leur importance dans la vie culturelle et politique de la colonie française. Les données factuelles²⁴, tirées des *Relations* mais aussi des documents civils²⁵, attestent du dynamisme des communautés des autochtones catholiques souvent ignorés et dévalorisés en raison de leur passage au christianisme. La seconde tient à l'ab-

²³ Voir, par exemple, ce qu'il conclut dans *Le Pays renversé* : « Le missionnaire va utiliser le commerce à des fins religieuses en obtenant de la part du marchand une politique de prix et une politique de vente d'armes qui favorisent les conversions. [...] Concrètement, le gouvernement donnera davantage de présents aux convertis qu'aux autres, mais à partir de 1642, le gouverneur ne remettra des présents qu'aux seuls convertis à l'exclusion des « païens », DELÂGE, 1985, p. 129.

²⁴ Démographie, vie économique, pratiques funéraires et rituelles, impacts des épidémies, des guerres, des périodes de famines sont tour à tour abordés.

²⁵ *Archives des colonies*, série C11A, correspondance générale du Canada, Aix-en-Provence, Centre des archives d'outre-mer.

sence de parti pris avec laquelle il considère les Amérindiens chrétiens dont il ne cherche pas à expliquer la conversion, mais la manière dont ils intègrent le catholicisme professé par les jésuites. Comme Ruth Phillips le fera pour les Amérindiens du XIX^e siècle, la conversion n'est plus envisagée comme une forme de déculturation²⁶. De plus, en tentant de concevoir ces villages comme des unités socioculturelles relativement autonomes, Jetten met en relief les caractères essentiels du monde « réduit » : ferveur religieuse, discipline et adhésion aux modèles religieux qui leur étaient imposés mais aussi autonomie politique, dynamisme économique et culturel. De surcroît, comme Delâge l'avait fait avant lui, il souligne l'indépendance des autochtones vis-à-vis du politique montrant, textes à l'appui, qu'ils avaient leurs propres conseils décisionnels auxquels les jésuites ne pouvaient participer que de manière consultative. En somme, conversion ne veut pas dire soumission et il est donc possible d'étudier ces populations sans verser dans l'angélisme véhiculé parfois par les *Relations des jésuites*.

Qui plus est, Jetten avance l'idée d'un syncrétisme religieux tout en restant fort prudent et use d'une heureuse expression en parlant de « christianisme à l'amérindienne »²⁷. Il faut dire qu'en ouvrant son étude sur les réductions du Paraguay qui auraient, selon lui, servi de modèles aux jésuites français, il était tout disposé à concevoir l'idée d'un métissage culturel²⁸. Sur ce dernier point, nous ne le suivons pas n'étant pas convaincue par la prégnance du modèle jésuite paraguayen sur la création des premiers villages amérindiens enclavés dans la colonie laurentienne. Un tel rapprochement dû principalement à Paul Le Jeune dans les années 1630 ne suffit pas à offrir un modèle explicatif général comme Marc Jetten, mais aussi Paul-André Dubois²⁹, l'ont fait dans leur recherche sur les « réductions » de la Nouvelle-France³⁰. De plus, en débutant l'enquête sur le postulat d'une influence décisive

²⁶Dans *Trading Identities*, Ruth Phillips souhaite prendre ses distances avec des travaux qui envisagent « l'autre » comme un disparu afin d'en désamorcer toute la force contestatrice. Constatant que « l'hybridité culturelle » a été perçue dans la culture occidentale de manière négative, tout particulièrement au XIX^e siècle en Angleterre et au Canada, elle précise que l'idéologie coloniale ne voulait pas considérer l'autochtone des « réductions » dans la mesure où une telle acceptation comportait un danger potentiel pour l'idéologie dominante. Refuser l'autre dans sa contemporanéité, ne le saisir que dans un passé auquel il n'appartient déjà plus, conclure, même en le regrettant, à sa disparition, c'est se refuser à le comprendre et à le connaître. La démonstration de Ruth Phillips est à ce propos sans appel : l'hybridité culturelle est signe de dégénérescence identitaire, pour ne pas dire un déni d'identité, que ce soit pour les Victoriens du XIX^e siècle ou pour les premiers anthropologues américains. Voir PHILLIPS, 1998, p. 14-25, 50-51, 134-146.

²⁷JETTEN, 1994, chap. III « L'émergence d'un christianisme à l'amérindienne », p. 89-121.

²⁸JETTEN, 1994, chap. I « Un modèle pour toutes les missions : les réductions du Paraguay », p. 15-33.

²⁹DUBOIS, 2004, p. 85-88 (« Influence de la France paraguayenne sur la France missionnaire »).

³⁰Citons les sources sur lesquelles ils s'appuient : RJ 3, p. 144-145 [Pierre Biard en 1611 tirant des enseignements des « ratés » des missions espagnoles et convoquant les critiques à ce sujet de Joseph Acosta

de l'apostolat jésuite espagnol sur celui de l'évangélisation française, on s'empêche de comprendre les véritables raisons de la configuration particulière de l'apostolat jésuite français intimement associé, en particulier dans les années 1630-1650, à la mise en place d'une colonie française qui entend se démarquer des autres puissances coloniales qu'elles soient espagnoles, hollandaises ou anglaises. Comme Gliozzi le démontre, les stratégies coloniales et les idéologies qui les sous-tendent obéissent à des rivalités entre nations européennes qui luttent pour leur suprématie sur le continent amérindien (GLIOZZI, 2000)³¹. Qu'il s'agisse d'évangélisation, de choix politiques ou d'idéologie, la dynamique coloniale de l'époque moderne implique de se démarquer des autres puissances et d'adopter des stratégies coloniales en adéquation avec les projets nationaux respectifs³². Cela ne revient d'ailleurs pas à dire que la colonisation de l'Amérique du Nord au XVII^e siècle découle des caractéristiques nationales des pays conquérants³³, mais qu'au contraire celle-ci participe à l'émergence et à la configuration de ces États-nations³⁴.

Finalement, nous rencontrons toujours le même problème concernant l'histoire des missions jésuites : la difficulté à préciser l'évolution de l'apostolat jésuite et la tendance à prendre pour des pétitions de principe des idées formulées par les jésuites dans des écrits qu'ils destinent à l'Ancien Monde. De fait, les missionnaires seront amenés à rapidement évoluer compte tenu à la fois de l'histoire accélérée de la colonie américaine en phase d'élaboration et de la situation exceptionnelle de ces missionnaires qui passeront de nombreuses années au contact des autochtones avant de pouvoir véritablement les évangéliser. C'est peut-être cela, au-delà des questions propres à notre discipline, que nous aimerions

selon quoi il faut catéchiser avant de baptiser] ; Paul Le Jeune en 1633 : « Il me semble que les nations qui ont une demeure stable se convertiroient aisement, je puis dire des Hurons tout ce que nous en a écrit il y a quelque temps le Pere d'un jeune-homme des Paraquais, sçavoir est, qu'il y a grandement à souffrir parmi eux, mais qu'il s'y peut faire de grands fruicts » (RJ 5, p. 32) ; Le Jeune en 1637 : « Je responds à cela, que si celui qui a écrit cette lettre, a leu la Relation de ce qui se passe au Paraquais, qu'il a veu ce qui se fera un jour en Nouvelle-France. [...] Ces peuples où nous sommes, sont tout semblables à ces autres Ameriquains nommez Paraquais, lesquels se mangeoient, il n'y a pas longtemps » (RJ 12, p. 220) ; François Le Mercier en 1638 : « La raison que nous leur alleguons de nostre propre experience en tout plein d'idolâtres & d'infideles, & comme ceux fraichement du Paraguay, les contente le plus ; lesquels enfin ont ouvert les yeux à la vérité de l'Evangile » (RJ 15, p. 126).

³¹ Il faut lire l'ensemble de la démonstration.

³² Sur l'émergence des états européens au XVII^e siècle, nous nous reposons d'un point de vue historique sur GOUBERT, 1966 et 1990 et d'un point de vue anthropologique sur GAUCHET, 2007.

³³ Ce que donne parfois le sentiment Denys Delâge dans le *Pays renversé* en expliquant les divers types de colonisation européenne (française, hollandaise et anglaise) d'après leurs configurations sociopolitiques et économiques, DELÂGE, 1985.

³⁴ À notre connaissance, cet aspect n'a pas encore fait l'objet d'une étude (du moins dans le cas de la France).

mettre de l'avant dans notre recherche. La soutane des jésuites ne doit pas faire oublier que ces hommes appartiennent à leur milieu socioculturel d'origine et qu'ils participent au même titre que les autres colons à une logique géoéconomique et politique dont ils entendent être des acteurs essentiels. De plus, en dépit de cette appartenance à une tradition nationale et coloniale, les missionnaires n'ont pas tous eu la même formation, ils n'ont pas fréquentés les mêmes collèges, les mêmes noviciats et les mêmes maîtres spirituels. Ils ne sont pas non plus issus des mêmes milieux sociaux à une époque où l'appartenance sociale (noblesse, bourgeoisie moyenne ou modeste, voire paysannerie) tenait un rôle capital dans la constitution des personnalités, dans les stratégies individuelles et les attitudes collectives³⁵. Par voie de conséquence, les jésuites selon leur origine familiale, leur affinité et leur bagage intellectuel et spirituel ont développé des réseaux de connaissance et d'influence avant leur départ pour le Nouveau Monde qui décideront parfois de leur choix dévotionnel, de l'attitude à adopter face à divers obstacles, de leur prise d'autonomie vis-à-vis de la métropole et surtout du discours qu'ils tiendront à leurs correspondants ou à leur lectorat. Comment aussi ne pas évoquer leur évolution psychologique, idéologique au cours de leur vie dans les missions d'Amérique du Nord-Est ? Certains ont passé des dizaines d'années dans les villages amérindiens, ont parlé quotidiennement les langues autochtones, ont consacré une partie de leur temps à confectionner des dictionnaires, des catéchismes et des prêches sans parler des nombreux voyages en canots ou à pied afin de suivre leurs missionnés dans les chasses hivernales, les ambassades printanières ou estivales. Les missionnaires de terrain (la majorité) vont être durant de longues années en « apprentissage » pour maîtriser un environnement sonore, visuel, culturel, un espace socioculturel et symbolique qui se dérobe à la culture de l'ancien monde et surtout ils vont réclamer du temps pour comprendre les cultures autochtones. Ainsi l'apostolat jésuite en Nouvelle-France est-il moins une idéologie qu'une histoire.

Richard White et Gilles Havard dans leurs travaux respectifs sur le « Pays d'en Haut » (Grands Lacs et Mississipi) ont étudié les relations euro-amérindiennes au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle en intégrant les dimensions culturelles même si les aspects économiques et politiques ont eu leur préférence (WHITE, 1991 ; HAVARD, 2003)³⁶. Les missionnaires jésuites, qui tiendront un rôle essentiel dans l'exploration de l'Ouest et du

³⁵Sur la structure sociopolitique d'Ancien Régime et les divers horizons d'attente ainsi que les rivalités internes des groupes d'intérêts selon que l'on soit issu de la noblesse, de la bourgeoisie ou du tiers état, lire ÉLIAS, 1985.

³⁶Richard White privilégie les aspects politicoculturels et Gilles Havard les aspects socioculturels.

Sud du continent et dans les alliances entre Français et autochtones (Algonquins supérieurs et nations sioux en particulier) du fait de leur expertise linguistique, politique et culturelle des sociétés amérindiennes, ne sont pas étudiés dans leurs spécificités. Bien que qualifiés de médiateurs culturels par les deux historiens, ces derniers n'expliquent pas les raisons qui ont amené les pères à cette « médiation ».

Richard White à travers le concept de « middle ground » insiste sur la création d'une société interculturelle aux rouages complexes, d'autant que la plupart des interactions au XVII^e siècle obéissent aux protocoles diplomatiques amérindiens et à leur mode culturel. Souvent en quelques remarques incisives parmi une reconstitution historique soignée, il livre la complexité des interactions et la multiplicité des registres impliqués : commerciaux, politiques, symboliques et spirituels. De plus, il établit que les acteurs amérindiens ont développé des relations avec les Européens de la même manière qu'avec les autres nations amérindiennes, l'alliance et les protocoles diplomatiques étant intrinsèques à leur société. En relativisant la présence européenne et la puissance coloniale, il restitue, par conséquent, aux Amérindiens de la région des Grands Lacs l'important rôle politique et culturel qu'ils avaient effectivement au XVII^e et XVIII^e siècles.

Gilles Havard, qui entend corriger l'étude de White en faisant valoir que le « métissage culturel » n'exclut pas *de facto* une logique impérialiste à l'œuvre chez les dirigeants coloniaux, propose une histoire de la Nouvelle-France qui renoue, si l'on peut dire, avec la métropole. Cette dernière avait en effet un pouvoir décisionnel certain et des moyens de contrôle sur ses agents coloniaux à partir de 1663, date de la reprise en main de l'administration de la colonie par Louis XIV et son ministre Colbert. En revanche, en souhaitant à juste titre mettre l'accent sur l'impérialisme français qui anime les dirigeants coloniaux, il a tendance à minimiser les interactions entre autochtones et colons, qu'ils soient simples habitants ou missionnaires, ou celles des nations amérindiennes entre elles. De plus, même s'il insiste sur les phénomènes d'acculturation dans le Pays d'en haut, il indique rarement que les alliances franco-amérindiennes ont déjà une soixantaine d'années et que, par conséquent, la soumission au pouvoir métropolitain, telle que les sources de l'époque le laissent transparaître, cachent bien souvent sous des formules d'allégeance à l'absolutisme au Roi-Soleil des logiques internes à la colonie. Peut-être omet-il cet aspect parce que Richard White, lui, a insisté sur la naissance dans le Pays d'En Haut d'une culture nord-américaine spécifique qui ne doit rien ou si peu à l'Europe et tout aux interactions entre Amérindiens, traiteurs

et agents coloniaux ? En fait, ces deux études sont complémentaires, ce qui montre à quel point il est difficile de se passer des schèmes du « métissage » (ou de « l'interculturalité ») ou de ceux de domination et de rapports de pouvoir dans la description d'une réalité historique. À vrai dire, aucun de ces deux concepts ne semble adéquat pour restituer la façon dont les acteurs eux-mêmes concevaient la réalité coloniale, amérindienne ou missionnaire.

À notre connaissance, le seul chercheur soucieux de décrire l'histoire de la Nouvelle-France en terme d'interaction et de réciprocité qui n'ait pas fait reposer son argumentaire uniquement sur des déterminations politiques ou économiques (et donc sur le principe intrinsèque de dominant et de dominé) est Laurier Turgeon (TURGEON, 2003a et 2005). En effet, celui-ci se situe non seulement au niveau des faits objectifs mais entend traiter les appropriations culturelles ou processus de réciprocité en terme de « représentations ». Son entreprise est d'autant plus digne de mention qu'il prend en compte l'imaginaire autochtone pour expliquer les échanges³⁷. Quand on sait la difficulté d'inférer des sources historiques l'état d'esprit de ces mêmes Amérindiens, force est de reconnaître que son étude sur l'appropriation culturelle (dans son acception la plus large) du chaudron de cuivre européen ou des perles de coquillage et de verroterie relève de l'exploit. Il reste que cette ouverture vers une histoire culturelle « des représentations et des usages » n'a pas encore été suivie d'effets au Québec³⁸. En l'occurrence, le déplacement de la problématique du producteur (l'Européen dans ce cas-ci) au récepteur culturel (les Amérindiens), la valeur participative de l'autochtone comme consommateur et acteur du produit qu'il « incorpore » dans sa propre tradition culturelle n'a encore suscité qu'un faible écho. En tout état de cause, il est un des rares à notre connaissance qui propose une histoire culturelle qui traverse les champs disciplinaires et qui tente de dépasser les clivages entre dimensions politique et religieuse. Il y est parvenu, pensons-nous, grâce à ses diverses tentatives pour comprendre la culture matérielle issue de l'interaction culturelle entre Amérindiens et colons comme le chaudron de cuivre ou les perles de verroterie qui se prêtaient à une analyse qui fait feu de tout bois, tant aucun de ces objets n'appartient à une culture spécifique. D'une certaine

³⁷Sur l'imaginaire et la culture matérielle des Amérindiens du Nord-Est américain, les travaux de Georges Hamell dans les années 1980 sont déterminants et ont profondément influencé Laurier Turgeon dans sa volonté de tenir compte de l'archéologie et de la cosmographie autochtone, voir HAMELL, 1983, 1986-1987, 1992, 1996.

³⁸Sur la scène internationale, une telle réflexion sur les pratiques et les représentations culturelles date d'une trentaine d'années. Le principal instigateur de cette nouvelle problématique en France est Michel de Certeau qui avec *Arts de faire*, paru en 1980, a transformé la méthodologie de l'histoire culturelle. Voir pour un point de vue sur la question : DOSSE, 2002, p. 443-507 (« chap. IV : Le quotidien réinventé ») et POIRRIER, 2004.

façon, en refusant « d'identifier » ces objets, il s'est donné la possibilité de les comprendre.

À cet égard, en s'intéressant aux dons des chanoines chartrains (estampes, statues, reliquaires) pour les domiciliés hurons et abénaquis dans les années 1670-1700 ainsi qu'aux envois de wampums latinisés de la part de ces derniers en guise de remerciements ou d'*ex-voto*, André Sanfaçon dresse un portrait inédit des chapelles de mission : celles-ci sont des espaces artistiques et dévotionnels d'une richesse insoupçonnée. Reliquaires finement ouvragés, grande estampe de la main d'un des meilleurs burineurs du temps, sculptures argentées agrémentent ces modestes édifices ecclésiaux (SANFAÇON, 1988, 1989, 1990, 1991, 1996a, 2006). De surcroît, en étudiant le contexte historique de ces envois, il a permis d'évoquer la vie culturelle des domiciliés et de leurs missionnaires à l'échelle transcoloniale.

Pour ce faire, Sanfaçon s'intéresse aux objets envoyés de part et d'autre de l'océan et aux interactions culturelles qu'ils impliquent (SANFAÇON, 1996a). Proche en ce sens de Turgeon, puisqu'il s'efforce de dépasser les clivages identitaires en étudiant les objets artistiques sans préjuger au départ de leur signification, il a tendance néanmoins à surimposer des hypothèses étrangères au contexte étudié comme celui « d'échanges d'identité ». En effet, il propose dans son article de 1996, un modèle théorique pour analyser ces envois. Ces échanges, wampums contre reliquaires, lettres provenant des Amérindiens contre lettres du chapitre français, scellent symboliquement des ententes entre les chanoines et les domiciliés. En s'appuyant sur le célèbre texte sur le don de Mauss (MAUSS, 1950), il part du préalable que ces échanges illustrent la volonté de réciprocité des jésuites (auxquelles les domiciliés étaient conviés)³⁹.

De fait, les échanges transatlantiques sont en partie à l'origine des décors des chapelles des Hurons et des Abénaquis. Les autochtones, du moins l'idée qu'ils s'en faisaient, amènent les jésuites à les inclure dans un réseau d'échanges qui dépasse le continent américain. Il est vrai également qu'en plaçant l'échange au cœur de ce réseau culturel, on replace les destinataires (les Amérindiens) aussi bien que les commanditaires (jesuites et Européens) au cœur de l'interprétation et par là échappe-t-on à une vision simpliste de domination culturelle. Qui plus est, l'historien octroie une place prépondérante à ce qui constitue la condition *sine qua non* de la cohésion sociale chez les Amérindiens : l'échange d'objets symboliques. Malgré tout, nous regrettons qu'il n'ait pas interrogé le modèle explicatif qu'il emprunte. Était-il nécessaire de convoquer le modèle maussien ? Ne sacrifie-t-on pas

³⁹SANFAÇON, 1996a, p. 452-453.

à un modèle étranger au contexte que l'on étudie ? En effet, l'*Essai sur le don* et les notions de réciprocité qu'il convoque doit son existence à l'analyse de phénomènes se produisant à l'intérieur d'une seule culture tandis que dans les cas qu'étudie Sanfaçon, il s'agit d'échanges entre deux univers différents. De plus, une fois la « transculturalité » constatée, il semble que les sources et les objets se taisent comme si tout avait été dit quand on parle « d'échange et de don ». Finalement, le « don » n'est pas une spécificité de la culture autochtone ; il existe aussi dans la tradition occidentale. Celle-ci, même à la fin du XVII^e siècle, n'a pas été totalement supplantée par une idéologie mercantiliste. Sanfaçon occulte cet aspect comme d'ailleurs Denys Delâge dans *Le Pays renversé* qui ne confère qu'aux seuls autochtones les notions de générosité et de désintéressement tandis que la culture occidentale est considérée comme soumise aux lois du marché⁴⁰.

Selon nous, la réalité est plus complexe. Les jésuites participent pleinement aux réseaux commerciaux et à l'idéologie mercantiliste ; toutefois, ils sont aussi porteurs d'une tradition évangélique qui place le don et l'acte de générosité au cœur de leurs idéaux. Récemment, Jérôme Baschet a montré combien les aspirations communautaristes ont perduré tout au long de l'époque moderne et aussi comment l'on doit user avec circonspection de la si évidente imposition du capitalisme dans l'expansion de la culture occidentale⁴¹. Or, précisément, ces envois de reliques et d'images dévotionnelles sont l'occasion pour les religieux de déployer tout un discours sur les liens fraternels qui unissent Hurons et Abénaquis chrétiens aux dévots de l'Europe.

Comme nous avons tenté de le montrer dans cette brève recension sur la littérature qui a trait de près ou de loin aux missions jésuites et en particulier aux villages des domiciliés, les acquis sont à la fois foisonnants et insuffisants. Que ce soit en histoire ou en histoire de l'art, l'univers du christianisme amérindien a peu retenu l'attention des chercheurs, à l'exception notable de Marc Jetten. De toute évidence, il fallait que la culture amérindienne soit mieux connue et fasse l'objet d'un travail approfondi et scientifique pour que les interactions entre jésuites et autochtones puissent être étudiées. De même, il fallait sortir de l'ornière du schème manichéen de la « conquête » et restituer la dimension amérindienne de l'Amérique du Nord après l'arrivée des Européens, ce à quoi ont répondu des auteurs comme Bruce Trigger, Denys Delâge, Alain Beaulieu, Richard White et Gilles Havard.

⁴⁰DELÂGE, 1985, p. 88-172 (« Problématique de l'échange inégal »).

⁴¹Il s'agit de l'une des thèses principales de l'ouvrage (BASCHET, 2004). De son côté, Jacques Godbout a récemment analysé comment le « don » dans sa dimension « non intéressée » existait dans les sociétés consuméristes et ultralibérales de l'Occident contemporain (GODBOUT, 2007).

Pour ce qui est de l'histoire religieuse, le constat est plus mitigé. La recherche historique, en faisant sienne les apports de l'ethnohistoire, a boudé les travaux de l'histoire spirituelle qui s'est pourtant développée en parallèle. Par exemple, peu de chercheurs ont utilisé les résultats de Michel de Certeau sur la spiritualité jésuite au XVII^e siècle⁴². Pourtant, la « vague mystique » a bien atteint la Nouvelle-France⁴³ ; qui plus est, elle s'est nourrie de la rencontre avec les Amérindiens. Sans conteste nombre de jésuites « exilés » furent habités par cette spiritualité qui concevait l'altérité comme un idéal religieux, peut-être même comme l'unique idéal spirituel possible au seuil de l'époque moderne. C'est ce que nous nous emploierons à préciser au cours de cette enquête historique.

Dans le même ordre d'idées, bien que les ethnohistoriens postulent à juste titre que les Amérindiens ont une « histoire » après l'arrivée des Européens, ils n'envisagent pas que les jésuites eux aussi ont été déterminés par cette rencontre et ont évolué au fil de leur vie dans la colonie. Ce déni historique de l'apostolat en Amérique du Nord est d'ailleurs un des traits des recherches historiques passées (Trigger, Axtell, Gagnon) ou présentes (Delâge, Jetten, White, Deslandres, Havard, Turgeon). Même si les écrits des jésuites sont parmi les sources utilisées, aucun des historiens cités ne semblent avoir réalisé à quel point les missionnaires ont évolué au cours du XVII^e siècle non seulement en raison des bouleversements religieux, politique et économique qu'a connu le XVII^e siècle français, mais aussi du fait qu'ils ont profondément été influencés par les cultures autochtones qu'ils côtoyaient, sans parler des autres acteurs de l'histoire coloniale comme les dirigeants coloniaux, les instances ecclésiastiques, les autres ordres missionnaires et les traiteurs, pour ne nommer que les plus évidents. En tout état de cause, parler de « l'apostolat jésuite » comme s'il s'agissait d'une idéologie homogène inapte aux changements historiques et politiques semblent avoir porté préjudice à une meilleure évaluation des interactions entre missionnaires et Amérindiens et, dans une plus large mesure, à l'histoire de la colonie française. N'oublions pas également que les jésuites deviendront des experts des cultures autochtones et que leurs écrits constituent encore de nos jours une des sources principales pour une meilleure connaissance des cultures amérindiennes du XVI^e et du XVII^e siècles.

⁴²Allan Greer constitue une exception à cet égard dans sa monographie sur le jésuite Claude Chautetière et l'iroquoise Catherine Tekakouita, GREER, 2005. Pour la spiritualité jésuite au XVII^e siècle, CERTEAU, 1987 et 2005 ainsi que SURIN, 1966 (cette édition critique et annotée par Michel de Certeau s'avère une mine d'informations pour le climat spirituel jésuite en France et le réseau des dévots français dont certains furent des bienfaiteurs de la Nouvelle-France).

⁴³François Roustang est le seul à avoir souligné l'impact de la « mystique » chez les jésuites de la première moitié du siècle, en particulier sur ceux qui œuvrèrent en Huronie, ROUSTANG, 1961.

Il va de soi que cette recherche n'a pas la prétention de proposer une histoire de l'apostolat jésuites au XVII^e siècle et des interactions entre jésuites et Amérindiens. Les divers éclairages apportés à cette question sont encore parcellaires : aucune enquête à l'échelle du siècle n'a été entreprise. Les avancées capitales de l'ethnohistoire (Trigger), de l'histoire religieuse (Deslandres), politique et économique (Beaulieu, White, Havard), de la sociologie historique (Delâge, Jetten), de (même si nous ne l'avons pas évoquée) l'anthropologie nord-amérindienne (SPECK, 1977 ; CALLOWAY, 1990 ; SNOW, 1994 ; TOOKER, 1997 ; VIAU, 2000 ; STECKLEY, 2007)⁴⁴ invitent pourtant à une plus juste appréciation de l'histoire missionnaire. Tout se passe encore, en dépit des travaux déterminants à cet égard de Laurier Turgeon, comme si les catégories académiques occidentales (Amérindiens *versus* Européens, religion *versus* politique, capitalisme *versus* spiritualité, culture et art *versus* économique) empêchaient de sortir de l'ornière du schéma téléologique et identitaire de l'histoire coloniale⁴⁵.

Bien que tous les auteurs dont nous avons parlé utilisent la littérature missionnaire (en particulier les *Relations des jésuites*) pour comprendre l'histoire de la Nouvelle-France et des Amérindiens, ils ne tentent pas d'inscrire ces témoignages dans leur époque. Comme si les mobiles religieux qui animaient les jésuites étaient à ce point évidents qu'ils dispensaient de s'interroger sur leurs rédacteurs et les raisons qui les ont poussés à se faire les porte-parole d'une réalité américaine et coloniale. Pour la plupart, l'élan missionnaire relève de l'idéologie conquérante avant-courrier de celle politique et économique qui prévaudra à la fin du règne de Louis XIV. L'idée de religion et de pouvoir n'est jamais questionnée alors qu'au XVII^e siècle cette problématique a été un enjeu colossal qui a favorisé la formation d'une certaine modernité (GAUCHET, 2007) et qui, de plus, a eu des répercussions considérables dans la manière de concevoir une colonie. En outre, comment soutenir (ou ignorer, cela revient au même ici) que les jésuites sont venus soumettre les Amérindiens et, dans le même temps, reconnaître la validité des informations sur les cultures autochtones qu'ils délivrent ? Pourquoi accepter que ces écrits ont encore une valeur documentaire alors que l'on considère leurs rédacteurs comme imbus d'une idéologie conquérante ou méprisante à l'égard des Amérindiens ? À notre connaissance, personne ne s'est interrogé sur les raisons pour lesquelles les missionnaires, les jésuites mais aussi les récollets et les sulpiciens, ont

⁴⁴Pour ne citer que ceux que nous connaissons le mieux.

⁴⁵À ce propos, il faut lire les considérations salutaires de Pierre Bourdieu, François Laplantine et Marcel Gauchet : BOURDIEU, 2003 ; GAUCHET, 2005 ; LAPLANTINE, 2005.

tenus à décrire ces sociétés à un lectorat européen alors qu'il s'agissait de les transformer et de les gagner soit à la religion catholique, soit à la civilisation française.

Peut-être que l'une des raisons de ces contradictions patentes en ethnohistoire et en histoire coloniale est l'omission de la spiritualité qui imprègne ces témoignages, de la sensibilité et de la personnalité des rédacteurs jésuites. En effet, ceux-ci s'inscrivent dans une tradition littéraire et spirituelle chrétienne pluriséculaire de la conversion et de l'évangélisation qui remonte bien entendu aux modèles apostoliques tels que décrit dans l'Évangile. Pétris de méditations bibliques et hagiographiques, de littérature dévotionnelle – qui connaît d'ailleurs son apogée en France au moment où les missions jésuites en Nouvelle-France prennent de l'expansion (1630-1640) –, ils perçoivent les Amérindiens à travers le prisme d'une histoire du christianisme passée et présente qui au fil du siècle évolue considérablement sous les assauts de la sécularisation de la société occidentale. Un autre aspect lié au premier nous semble essentiel : on a sous-estimé l'importance de la spiritualité autochtone et l'impact qu'elle a eu sur les pères. De fait, très vite les récollets et les jésuites ont découvert chez les populations algiques et iroquoiennes une forme de sacralité omniprésente dans le quotidien et d'une grande intensité : gestes, rituels diplomatiques, échanges commerciaux, culture matérielle, chants, cérémonies de guérison procédaient de la quête d'un équilibre spirituel. Comment, alors que ces missionnaires étaient animés d'un idéal de sanctification personnel et universel, ont-ils vécu cette découverte de l'immanence sacrale de l'univers autochtone ?

Qu'il semble alors étrange quand on lit l'ensemble des écrits des jésuites colligés par Reuben Thwaites de constater que la dimension religieuse, somme toute la plus importante dans ces comptes rendus, n'ait jamais été traitée, questionnée et articulée à la fois avec les autres dimensions sociales (économique, artistique, politique) et en corrélation avec l'univers spirituel amérindien. Même Deslandres, qui décrit le bagage spirituel et historique des jésuites du XVII^e siècle, ne s'intéresse pas à la spiritualité amérindienne comme si celle-ci n'avait tenu aucun rôle dans les rapports que les jésuites développèrent avec leurs missionnés (DESLANDRES, 1993, 1999, 2003, 2004). D'autre part, à la notable exception de Georges Hamell, Laurier Turgeon et Ruth Phillips, peu de chercheurs ont réalisé à quel point la culture matérielle a tenu un rôle essentiel dans les interactions franco-amérindiennes, non seulement dans les échanges commerciaux et de traite mais aussi dans les échanges symboliques et spirituels.

Finalement, l'impasse épistémologique ne vient-elle pas du fait que l'on prend pour acquis que nous serions plus proche culturellement des jésuites du XVII^e siècle que des autochtones d'Amérique du Nord ? Que les textes livrés par ces Européens d'Ancien Régime n'ont pas besoin d'être interrogés et interprétés appartenant au même fonds culturel occidental ? D'une certaine façon, l'idée d'ancestralité et de filiation quasi génétique est si forte dans la culture européenne que l'on prend souvent pour acquis que la culture des jésuites ou des Français du XVII^e siècle dans ses grandes catégories conceptuelles et cognitives diffère peu de celle des Européens du XX^e siècle et qu'elle n'exige par conséquent aucune enquête anthropologique. Les sources jésuites seraient donc transparentes, utilisables sans être réévaluées dans le contexte socioculturel de l'époque.

Une de nos convictions est que la culture des Français du XVII^e siècle est tout aussi « étrange » pour l'homme du XX^e siècle que les cultures des régions lointaines l'étaient pour les jésuites. En somme, de l'hétérogénéité temporelle procède une hétérogénéité culturelle que la parenté linguistique n'efface pas. L'illusion suprême de l'histoire n'est-elle pas de faire croire que le témoignage écrit conserve fossilisé un « présent » qui n'attend que d'être exhumé pour exister⁴⁶ ?

Pour toutes ces raisons, nous avons choisi de restreindre notre enquête à la question des chapelles de mission et de nous interroger, à travers une enquête à l'échelle du siècle, sur ce que l'on entendait au XVII^e siècle par « lieu cultuel » sachant que le terrain de mission en Amérique du Nord s'avérait d'un point de vue anthropologique tout choisi puisque les missionnaires à leur arrivée se trouvaient dans un espace socioculturel exempt de traditions chrétiennes et, qui plus est, sans sanctuaire de vénération au sens où l'entendaient les Européens de l'époque. Les premières chapelles créées pour les pères et les Amérindiens n'offrent-elles pas la possibilité d'évaluer d'un point de vue anthropologique le fait religieux et la culture matérielle qui lui est constitutive ? À travers l'analyse critique des écrits des jésuites mentionnant ces chapelles, nous tenterons de démontrer que le paradigme spatial, en l'occurrence celui du lieu cultuel, est une construction historique et que

⁴⁶À cet égard, les remarques de François Laplantine, bien qu'adressées en premier lieu aux anthropologues du contemporain semblent valables pour la pratique historique et l'usage plus circonspect qui doit être appliqué aux documents historiques (LAPLANTINE, 2005) : « Or il n'y a pas le « sens » d'un côté et de l'autre des mots préfabriqués chargés de l'exprimer. Il n'y a que des bribes de sens qui sont comme vous et moi : [...] elles bougent sans cesse et sont loin d'être « présentes » à tout moment. L'idéologie de représentation ne fait, elle, qu'énoncer de manière monotone de la présence et du présent » (p. 80) ou encore lorsqu'il convoque Montaigne pour faire valoir cette « pensée du sensible » dans les sciences sociales : « C'est, nous dit Montaigne, le détail de la vie ainsi que le mouvement de l'écriture qui génèrent les pensées, et non pas les idées qui, de leur trône, génèrent les accidents du texte » (p. 182).

s'interroger sur sa transformation dans un temps et un lieu donnés (la colonie française au XVII^e siècle) permet d'approcher de façon différente les interactions entre jésuites français et Amérindiens, en ne plaçant plus les uns du côté de l'histoire et les autres du côté de l'anthropologie.

Le paradigme spatial en histoire de l'art

Nous choisissons d'approfondir un phénomène peu étudié en histoire et en anthropologie de l'art religieux, mais qui semble indispensable à une bonne appréciation des décors dans leur ensemble, celui du paradigme spatial. L'espace, son caractère épistémologique et heuristique retient depuis longtemps l'attention des anthropologues, des sociologues et des historiens des religions⁴⁷. Pour ce qui est de l'histoire de l'art, cette notion a été longtemps négligée au profit de celle du temps qui a fait l'objet d'une réflexion approfondie chez les tenants de l'iconologie. Le principal objectif des fondateurs de la discipline a été d'imprimer aux images un caractère historique afin de dégager une évolution à la fois conceptuelle et stylistique. Mais comment lorsqu'on souhaite étudier les chapelles de mission de la Nouvelle-France se contenter d'une approche historique ? À n'en pas douter, l'espace informe notre sujet d'étude qui se caractérise par des espaces limités et imbriqués les uns dans les autres : le village, la chapelle et les objets artistiques religieux. À vrai dire, le seul espace qui ne soit pas limité et qui est encore en émergence au XVII^e siècle – et cela a bien entendu une importance capitale – est celui de l'Amérique française. Il semble donc nécessaire d'interroger la notion d'espace. Est-ce un concept bien défini dans les textes traditionnels d'histoire de l'art ? Est-il implicite ou tout simplement absent ? Est-il devenu un concept pertinent dans l'enquête historique ?

Dans son texte manifeste de la méthode iconographique intitulé « L'histoire de l'art est une discipline humaniste » (PANOFSKY, 1969), Erwin Panofsky constate que :

Tout concept historique se fonde, c'est l'évidence, sur les catégories d'espace et de temps. Les souvenirs témoins de l'homme, avec ce qu'ils impliquent, doivent être datés et localisés. Mais ces deux actes se révèlent comme les deux faces d'une opération unique. Si je date un tableau des années 1400, mon assertion reste vide de sens tant que je n'ai su indiquer où il a pu être peint à cette date. En retour, si j'attribue un tableau à l'école florentine, je dois pouvoir préciser quand il a pu être peint dans cette école. Le Cosmos de culture, aussi bien que

⁴⁷Pour une recension de la thématique de l'espace chez les historiens du fait religieux en France et en Allemagne, voir MAURER, 2000, p. 125-142.

le Cosmos de nature, est une structure spatiotemporelle. L'année 1400 prend un tout autre sens à Venise et à Florence, pour ne point parler d'Augsbourg, de la Russie ou de Constantinople. [...] À supposer que nous puissions établir, par quelque enchaînement de circonstances, que telle sculpture nègre a été exécutée en 1510, il n'y aurait aucun sens à dire qu'elle est « contemporaine » du plafond peint de Michel Ange à la Chapelle Sixtine⁴⁸.

D'emblée, Panofsky avance comme catégories conceptuelles de l'enquête historique (en empruntant à Kant ses *formes a priori de la sensibilité*) à la fois le temps et l'espace. Mais à la lecture de cet extrait, il est évident qu'il ne confère pas la même importance à chacune de ces catégories. S'il prend en compte l'espace, celui-ci se caractérise par des critères « nationaux » (Florence, Augsbourg, Russie, Venise). Il ne lui sera donc plus possible de s'attarder par la suite sur un tel paramètre compte tenu de la position à la fois « humaniste » et rationnelle qu'il entend tenir face au péril nazi en Europe. Aussi la catégorie spatiale est-elle abandonnée au profit du temps et de la tradition, ce qui lui permet de s'affilier aux humanistes de la Renaissance qui ont sa préférence⁴⁹. Pour lui, c'est la saisie « du temps qui passe », la remontée patiente et obstinée de son flux qui légitime la discipline historique. En concevant, à l'instar des préromantiques allemands⁵⁰, l'espace suivant un point de vue strictement local, voire national, Panofsky se voit contraint de reporter sa visée humaniste et universelle sur le paradigme temporel. Au bout du compte, l'art n'est que l'expression d'une mentalité collective, limitée par des frontières nationales et s'il adopte un point de vue transnational dans son analyse des activités artistiques européennes qui est « universelle », c'est en étudiant les influences qu'une civilisation a eu sur une autre⁵¹.

Un autre postulat qui a empêché Panofsky de s'attarder sur le paradigme spatial est sa conception homogène d'époque. Même si dans la pratique il a mis toutes les nuances possibles pour décrire une période, il reste qu'il ne fait jamais l'économie de ce principe unificateur. Il s'agit de découvrir et de décrire le « weltanschauung » (l'esprit d'une époque). Michael Holly écrit dans un article qu'il consacre à sa méthode : « a world view or a particular philosophy results in a specific work of art »⁵². L'œuvre ferait sens dans la mesure où elle participerait à un ensemble culturel spécifique qu'elle informerait mais par lequel

⁴⁸Ce texte fut publié une première fois en 1940.

⁴⁹Voir sa remarquable biographie artistique d'Albrecht Dürer, PANOFSKY, 1987.

⁵⁰Pour une histoire de la culture, le plus important est sans conteste Johann Gottfried Herder, HERDER, 2000 (1774).

⁵¹L'influence de l'humanisme italien sur le génie de Dürer par exemple, PANOFSKY, 1987.

⁵²HOLLY, 1984, p. 161.

elle demeurerait largement déterminée. Cette conception a pour inconvénient d'instrumentaliser les œuvres par rapport à la philosophie occidentale. De plus, l'auteur suppose une parfaite synchronie entre les divers domaines culturels. À ce principe analogique fait écho dans une moindre mesure la tendance à réduire les arts à une transcription fidèle du signifié que l'on pourrait par ailleurs retrouver dans l'histoire des idées. Ce faisant, le style comme expression d'une époque historique reste le but ultime de ses enquêtes. Par ailleurs, ce présumé « périodiciste », qui a longtemps informé la discipline, et dont Winckelmann est l'un des promoteurs les plus illustres, conçoit l'histoire comme une succession d'unités spatiotemporelles que l'historien se doit de distinguer et de caractériser. Une telle conception ne laisse donc aucune place à une analyse des phénomènes de longue durée comme les faits religieux ou ceux empiriques et provisoires des interactions culturelles. Il faut donc revenir à des propositions antérieures moins systématiques pour retrouver une analyse plus transversale qui ne cantonne pas les expressions artistiques à un bilan sur l'époque.

Émile Mâle a eu le mérite d'ouvrir une brèche à la fin du XIX^e siècle aux cloisonnements stylistiques et historiques érigés en dogme depuis Winckelmann (MÂLE, 1932). Il est un des premiers à avoir compris que la périodisation historique se prêtait mal aux images religieuses. À une époque où l'histoire des styles reposait sur la séparation entre Moyen Âge, Renaissance et époque moderne, il entendait faire du « religieux » une valeur pérenne. Pour ce faire, dans le sillage du courant romantique de la fin du XIX^e siècle, il extrait de l'ombre à laquelle l'avait relégué les philosophes des Lumières et les partisans de la raison scientifique le Moyen Âge (MÂLE, 1948). Cette valorisation ne passe pas, comme ce sera le cas dans l'historiographie allemande (romantisme), par une remise en cause du rationalisme et du positivisme ; bien au contraire, ces valeurs sont affirmées de manière péremptoire dans l'incipit de *L'Art religieux du XIII^e siècle en France* : « Le Moyen âge eut la passion de l'ordre »⁵³. Ce scientisme de mauvais aloi et pour le moins « anachronique » qu'il tente maladroitement d'appliquer à la période médiévale ne doit pas faire oublier l'originalité de sa démarche qui s'efforce de dépasser la périodisation à la fois idéologique et stylistique imposée à l'art chrétien. En effet, c'est à lui que l'on doit l'une des premières formulations de la permanence de l'image religieuse au-delà de tout cloisonnement historique (Moyen Âge, Renaissance, époque moderne) et stylistique (classicisme, baroque) qui ouvre la voie à une approche anthropologique de l'art. À ce titre, *L'Art religieux après le*

⁵³MÂLE, 1948, (1898), p. 13.

Concile de Trente, paru dans les années 1930, fait date dans l'historiographie de l'iconologie chrétienne (MÂLE, 1932). Mâle y démontre la pertinence de sa méthode iconographique au-delà de la période médiévale, autrement dit au-delà de la naissance de l'esthétique. Ce qui apparaît aujourd'hui comme une évidence, la perpétuation de l'art chrétien, constituait à l'époque où il écrivit une prise de conscience de la pérennité d'un sentiment sacré dans les expressions artistiques occidentales. Nul doute alors que le constat de la permanence de la croyance, de ses pratiques et de ses productions et ce, par-delà (ou en deçà) des événements politiques, idéologiques et sociaux, s'avère un des premiers jalons vers une anthropologie de l'image. Il ne réalisera pourtant, dans aucun de ses travaux, la portée méthodologique de sa découverte. Trop préoccupé de fonder une iconographie chrétienne, de relier les images aux textes, d'offrir un répertoire de motifs, il n'a pas cherché à interroger le sentiment religieux, la croyance et les raisons pour lesquelles les manifestations culturelles en furent de tout temps les expressions les plus complexes et les plus nécessaires.

On doit à Aby Warburg d'avoir réalisé la jonction entre anthropologie religieuse et anthropologie de l'image. Les données concernant le paradigme spatial acquièrent chez lui une dimension plurielle. Avant tout, notons qu'autant la question du temps dans la pensée de Warburg a fait l'objet d'une évaluation approfondie grâce aux analyses de Georges Didi-Huberman (DIDI-HUBERMAN, 2000) autant la modalité spatiale toute aussi prégnante dans ses écrits, que ce soit sur la Renaissance⁵⁴ ou sur les Hopis est encore en chantier (MICHAUD, 1998)⁵⁵. Néanmoins, les historiographes s'accordent à reconnaître comme décisif dans la pensée du spécialiste de l'art italien du *quattrocento* son voyage aux États-Unis en 1895 et sa visite des villages pueblos. D'ailleurs, en 1923, afin de prouver aux psychiatres qui le soignent qu'il a recouvré ses facultés intellectuelles, il prononce une conférence concernant son séjour chez les Indiens Hopis et la compréhension nouvelle des

⁵⁴WARBURG, 1990.

⁵⁵Philippe-Alain Michaud, en mettant en évidence le thème du mouvement dans les images artistiques qui ont fasciné Warburg, semble celui qui a été le plus sensible à la dimension spatiale et cognitive inhérente à la conceptualisation de l'image et du symbole. Son livre sur Warburg va donc au-delà, nous semble-t-il, de l'analyse historiographique. Au fond, il invite à se déprendre d'une certaine façon de concevoir les images artistiques (fixes et limitées). Si on le lit attentivement en ayant à l'esprit les analyses de Georges Didi-Huberman, on réalise qu'il invite son lecteur à ne pas faire sienne le pouvoir « étrange » et « révérenciel » des images qu'Aby Warburg leur conférait, de ne pas devenir aussi « romantique » que lui, mais de bénéficier du recul spatiotemporel dont l'historien allemand était privé en raison de l'idéologie contraignante et ethnocentriste de son époque. Inutile de dire que sa lecture de Warburg a notre faveur et a été déterminante dans notre réflexion.

« images » artistiques qui en a résulté (WARBURG, 2003)⁵⁶.

Sa découverte, au contact des autochtones de l'Amérique du Sud-Ouest, est avant tout épistémologique. Il y décèle le lien indéfectible entre religion et pratiques artistiques :

Je ne me doutais pas encore qu'à la suite de ce voyage en Amérique le rapport organique entre l'art et la religion des peuples « primitifs » m'apparaîtrait si clairement que je voyais très nettement l'identité ou plutôt l'indestructibilité de l'homme primitif qui demeure éternellement le même à toutes les époques, de sorte que je pouvais montrer qu'il était un organe aussi bien de la culture de la Renaissance florentine que plus tard de la réforme allemande⁵⁷.

L'idée de permanence du christianisme que nous trouvions chez Émile Mâle se meut en permanence du religieux. La perspective est à ce point élargie qu'elle introduit une des toutes premières formulations de l'anthropologie appliquée aux phénomènes artistiques. Cette « révolution » a été rendue possible par à un déplacement – le temps d'un voyage –, qui l'a éloigné des préoccupations historiques qui l'obsédaient. De fait, les dimensions temporelles sont suspendues à la faveur d'une compréhension « autre » de l'homme. Grâce à un « dépaysement » et à l'observation « d'une Altérité culturelle » qui, parce qu'elle n'est plus temporelle mais spatiale paraît moins inquiétante. Il pense s'extraire des présupposés conceptuels et cognitifs de son époque et de son pays. Par le truchement de « l'expérience de l'étrangement »⁵⁸, ou pour reprendre Bertolt Brecht par « l'effet de distanciation » esthétique⁵⁹, l'historien allemand peut saisir « ce quelque chose d'indéfinissable » dans les expressions culturelles qui lui échappaient probablement en raison « d'une naturalisation » trop réussie et trop passionnée dans le contexte florentin du XV^e siècle.

Au contact des Indiens Hopis, Warburg acquiert la conviction qu'il faut intégrer l'art dans l'ensemble plus vaste de la production humaine. Cette dernière serait d'après lui

⁵⁶Nous avons privilégié les notes préparatoires plutôt que la conférence elle-même (WARBURG, 2003) qui censure certains aspects que nous souhaitons relever, Aby Warburg, « Souvenir d'un voyage en pays pueblo ». Notes inédites pour la conférence de Kreuzlingen sur le « rituel du serpent » (1923) » dans MICHAUD, 1998, p. 249-280.

⁵⁷Aby Warburg en 1923 dans MICHAUD, 1998, p. 255.

⁵⁸Sur cette notion, lire le texte de Carlo Ginzburg, « L'étrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire » dans GINZBURG, 2001, p. 16-36.

⁵⁹Pour l'exposition de la « distanciation esthétique », voir BRECHT, 1978, (1948), p. 50- 58. Une de ses remarques sur la reproduction théâtrale entre en résonance avec la conférence de 1923 de Warburg : « Une reproduction qui distancie est une reproduction qui, certes, fait reconnaître l'objet ; mais qui le fait en même temps paraître étranger. Les théâtres antique et médiéval distancaient leurs personnages avec des masques humains et des animaux [...]. Ces effets empêchaient indéniablement l'identification » (p. 57). En 1975, dans un court article, Bruce Trigger propose la « distanciation » brechtienne pour étudier de manière plus équilibrée les relations franco-amérindiennes, TRIGGER, 1975, p. 51-56. L'espace était donc au cœur de sa réflexion, même s'il n'en fait pas un concept opératoire dans *Les Enfants d'Aataentsic*, publié un an plus tard.

une réponse de l'homme au monde, « une tentative désespérée d'instaurer l'ordre face au chaos »⁶⁰. Dorénavant, toute expression culturelle s'apparente au religieux à condition que ce « religieux » ne se caractérise plus par un contenu mais par une faculté de produire du sens par-delà le désordre effrayant du monde. Du péril qui consistait à découvrir la part « d'obscur » dans la culture occidentale, les pratiques artistiques et religieuses des Hopis lui font entrevoir une explication moins dramatique et irrationnelle. À partir du constat que chez les Amérindiens, art et religion sont inextricablement liés, il suppose que l'activité artistique est un des rares moyens de juguler et de réguler des phénomènes surnaturels et les sentiments d'infirmité qu'ils éveillent en l'homme. L'activité artistique « incorpore » les forces du monde, les fait siennes en s'en distançant. Position à la fois romantique et rationnelle, mais sans le concept « de subjectivité » ou du « moi » qui se transmute chez l'historien en « humanité ». Saxl, dans le court article qu'il consacre à l'impact du voyage en Amérique sur Warburg, écrit : « a symbol serves to circumscribe a shapeless terror »⁶¹.

L'effort considérable que Warburg avait déployé en Europe afin de comprendre les images du passé l'ayant amené aux frontières de l'irrationnel, il s'identifie par conséquent aux autochtones confrontés, pense-t-il, à leur dissolution dans un monde inintelligible. Leurs seules armes seraient de « produire » des symboles, d'ordonnancer le réel, de le rendre assimilable : le symbole limite et condense l'univers apparenté alors à la figure de Chronos anthropophage. L'image, le symbole, l'art seraient ce par quoi l'homme surmonte sa condition⁶². Il n'est donc pas le fait du hasard qu'il ait présenté son expérience chez les Hopis pour témoigner de sa guérison mentale.

D'après lui, l'humain se caractérise par sa capacité à déployer par-delà son corps un espace de médiation et de distanciation avec l'univers⁶³. Ainsi les capacités de l'homme à prolonger son corps en autant de parties inorganiques, à réaliser autant d'espaces signifiants et ordonnancés seraient-elles à l'origine de la culture. Warburg renoue alors avec le sens étymologique du terme « religieux » (judéo-chrétien) : à partir d'un corps limité et astreint à une condition détestable, l'homme se relie au monde en produisant des objets symboliques. Aussi conçoit-il les paysages, les villages, les édifices et finalement les ouvrages d'art comme autant de réalisations humaines en regard d'un cosmos inorganisé, irrationnel et terrifiant.

⁶⁰ Aby Warburg en 1923 dans MICHAUD, 1998, p. 258.

⁶¹ SAXL, 1957, p. 327.

⁶² SAXL, 1957, p. 328.

⁶³ Aby Warburg en 1923 dans MICHAUD, 1998, p. 265.

De surcroît, plus l'environnement occupé par l'homme est grand, plus le territoire est inhospitalier et plus il engendre des phénomènes culturels et artistiques :

Le fait que la civilisation a aboli les distances [...]. Car chez les Indiens pueblos, c'est l'infertilité du sol, s'il n'est pas arrosé, qui a été et qui est encore la raison primitive de la magie religieuse. Comme pour les juifs lors de la traversée du désert sous la conduite de Moïse, le désert et la sécheresse sont des facteurs constitutifs de la religion⁶⁴.

Ainsi l'invention et la transmission des symboles obéiraient-elles à une qualité particulière des espaces. Bien qu'il aille de soi que nous ne pouvons adopter un tel parti pris déterministe, qui n'a d'ailleurs rien d'original puisque c'est celui de l'anthropologie culturelle américaine de l'époque, l'idée qu'il existe une corrélation entre l'homme, l'espace et les productions artistiques semblent en revanche intéressante, car elle permet d'envisager qu'il y a des liens étroits entre paramètres spatiaux (paysage, architecture), être humain et représentation comme l'indique une autre note préparatoire de la conférence de 1923 :

L'élément cosmologique et tectonique de la représentation artistique symbolique des Pueblos correspond à leur qualité d'agriculteurs sédentaires demeurant dans des maisons. La disposition en terrasse de leurs maisons explique pourquoi l'échelle (ils entrent dans leurs maisons par le haut) et l'escaliers constituent les fondements concrets de leur schéma de construction du monde. [...] matériaux pour une histoire des relations symboliques dans le mimétisme et dans les arts visuels⁶⁵.

Ce réseau de relations entre l'homme et son environnement ne s'arrête pas à la communauté des Indiens pueblos ; il est tout aussi efficient pour saisir la culture de la Renaissance. La prédilection de Warburg pour l'astrologie qu'il perçoit comme une survivance d'un univers païen en témoignerait (WARBURG, 1990)⁶⁶. L'« Antiquité » qu'il retrouve dans les arts de la Renaissance serait le paganisme réactivé au sein de la chrétienté. Dans le sillage de Jacob Burckhardt, ce qui perdure à ses yeux, c'est la croyance elle-même : le même sentiment religieux se retrouverait chez les Grecs, chez les Renaissants et chez les autochtones du Sud-Est américain. Les motifs dans les peintures seraient autant de symptômes (Warburg parle de *pathosformel*) de ce rapport de l'homme au surnaturel, une façon de se le concilier. Ainsi, ce n'est pas uniquement la forme qui perdure mais le fond religieux qui l'a suscitée. Ce qui survit, c'est le « croire ». Burckhardt était arrivé à la même conclusion lorsqu'il décrivait

⁶⁴ Aby Warburg en 1923 dans MICHAUD, 1998, p. 271.

⁶⁵ Aby Warburg en 1923 dans MICHAUD, 1998, p. 274.

⁶⁶ Voir son plus célèbre texte « Art italien et astrologie internationale au Palazzo di Schifanoia à Ferrare » dans WARBURG, 1990, (1912), p. 199-220.

les attitudes superstitieuses des hommes de la Renaissance (BURCKHARDT, 1966)⁶⁷.

Ce qui apparaissait aux historiens de son époque comme négligeable devient objet d'observation et de conceptualisation : le paysage, l'organisation de l'espace par l'homme, la profondeur spatiale permettraient une meilleure compréhension de la fonction du symbole, de l'image et de la représentation. Il va sans dire qu'il doit ces procédés synchroniques aux anthropologues américains qu'il a rencontrés aux États-Unis. Il n'en demeure pas moins le premier historien de l'art à le dire et à réaliser la nécessité de concilier le temps de l'historien et l'espace des anthropologues.

Mais une telle entreprise était vouée à l'échec en raison du statut singulier qu'il assignait aux symboles et aux images. De fait, comme la plupart des historiens de l'art de génie (nous pensons ici à Panofsky), il souffre, si on nous permet cette métaphore, de « l'œil absolu ». Autrement dit, il concède à la représentation visuelle une vie, une autonomie telle qu'elle semble occuper tout l'espace de ses pensées. D'une certaine manière, Warburg s'est fait anthropologue pour « voir » les Florentins du XV^e siècle, « voir » les tableaux et les espaces « décorés » qu'ils avaient commandités ou produits. Ainsi s'explique sa capacité à percevoir des fresques du *quattrocento* s'animer et prendre vie sous ses yeux, se libérer du temps et le rejoindre (WARBURG, 1990).

En conséquence, la conciliation entre anthropologie et analyse des images qu'institue Warburg, cette prise en compte d'un lien indéfectible entre conceptions spatiales et significations des œuvres n'est pas une entreprise suffisante si l'on souhaite comprendre les phénomènes culturels du passé. Son expérience douloureuse invite même à quitter provisoirement les « images », l'idée de visibilité et de « symbolisation » et à revenir aux textes qui témoignent du rapport que les hommes entretenaient avec l'espace culturel et les images.

À cet égard, l'anthropologie du christianisme latin telle qu'elle fut conçue et élaborée par Alphonse Dupront offre une avenue intéressante pour la reconstitution des sentiments et des pratiques religieuses et culturelles. Ceci a été rendu possible par le matériel historique considérable qu'il avait découvert et analysé, en particulier lors de l'élaboration de sa thèse ayant trait aux croisades (DUPRONT, 1997). Si l'auteur fait de l'espace sacré le sujet de ses recherches, c'est par le truchement du « vécu » (DUPRONT, 1987)⁶⁸. En effet, ce n'est pas la religion qui l'intéresse mais la « religiosité », autrement dit l'expérience subjective du sacré. L'espace n'est alors qu'une des deux catégories sensorielles rendant

⁶⁷En particulier, BURCKHARDT, 1966, (1860), p. 142-191.

⁶⁸Pour une présentation très complète de la pensée et des travaux d'Alphonse Dupront, lire JULIA, 1998.

possible l'expérience du « croire maintenant ». Les objets, les thèmes iconographiques ne surgissent dans ses textes que parce qu'ils rencontrent le regard du fidèle, supportent son intention et son désir tournés vers divin. Aussi cherche-t-il par des procédés qu'il emprunte à la phénoménologie de Merleau Ponty à reconstruire la perception que les sujets avaient de leur rapport aux lieux et aux espaces sacrés. Autant de notations sensibles parcourent, par exemple, *Du sacré*, écriture non académique s'il en fut⁶⁹, mais rendue possible grâce à une vaste connaissance de l'histoire du christianisme latin (DUPRONT, 1987). D'ailleurs dans cette osmose avec ses préoccupations intellectuelles, il n'est pas si éloigné qu'on pourrait le penser d'Aby Warburg ou de la « recreation esthétique » que réclamait Panofsky. Comme eux, il suggère de faire de l'espace un objet privilégié d'enquête au nom d'une exigence que l'on pourrait formuler ainsi : comment aborder le fait religieux en le respectant dans sa globalité, sans le réduire à des objets et des textes ?

À ses yeux, le fait religieux est une donnée de l'humaine condition avec ses aspects étranges, insensés mais aussi sublimes. Une des meilleures façons de l'approcher serait alors de développer une certaine attitude liée au regard, au bon usage des connaissances, à l'innocence aussi. Sous sa plume, l'obstacle à notre compréhension d'un tel phénomène est notre modernité, constituée depuis le XVIII^e siècle, contre la religion. Pour l'esprit moderne, le réel ne mérite d'être étudié que s'il est rationalisable. Or, selon lui, il faut accueillir le vécu humain dans sa totalité, sans exclusion de principe, quelques étrangetés qu'il présente.

Aby Warburg, Erwin Panofsky et Alphonse Dupront, détiennent une telle connaissance des périodes historiques qu'ils étudient qu'ils expriment un désir, somme toute incroyable, de vouloir se « naturaliser » dans le passé. Ainsi convoquent-ils le paradigme spatial pour réduire l'écart temporel, espérant retrouver ce qui est irrémédiablement perdu (nous sommes bien dans l'ordre du « désir »). À cet égard, Michel de Certeau fait valoir que la démarche historique ne peut exorciser le sentiment de « perte » inhérent à la discipline sous peine de s'aveugler sur sa propre pratique⁷⁰.

Pour sa part, l'enquête de Marie Hélène Froeschlé-Chopard sur les lieux sacrés en Provence orientale, compte parmi les plus récentes s'intéressant à l'ensemble des facteurs

⁶⁹Dans ce recueil de ses textes publiés entre 1958 et 1986, il aborde l'iconographie, le langage liturgique, la gestuaire, le pèlerinage et la croisade faisant fi des barrières disciplinaires.

⁷⁰Nous ne souvenons plus si Michel de Certeau l'a écrit explicitement dans les textes que nous avons lus de lui, mais tout son travail est si empreint de cette pensée que l'on peut se permettre de le paraphraser « sans le citer ».

spatiaux relatifs aux décors d'église. L'auteure reprend l'hypothèse féconde d'une logique du « ressenti ou du vécu » émise par Dupront (FROESCHLÉ-CHOPARD, 1994). Pour elle, l'église est un lieu d'élection ; elle se définit par rapport à un dehors et un dedans structuré, une géographie indéterminée et un lieu de différences. Elle oppose le centre à la périphérie, les cultes dominants aux cultes secondaires, le dedans au dehors, les saints de l'autel aux « saints de la porte ». L'agencement « structural » d'une église implique donc de la concevoir à la fois comme un espace synchronique (anthropologie) et diachronique (histoire), ou si l'on veut, comme une structure « organique » qui évolue sur des siècles (sa dette envers l'histoire des mentalités est patente) selon une logique spécifique à son statut. L'auteure assigne d'ailleurs au lieu saint la capacité d'exprimer la mémoire d'une collectivité. Outre une attention portée à l'aménagement des espaces, elle s'intéresse à la façon dont les cultes s'inscrivent dans le paysage, le territoire alentour du sanctuaire et déterminent et hiérarchisent les dévotions à l'intérieur de celui-ci. De fait, elle s'enquiert de la distribution des autels et des tableaux au sein de l'église, concevant cette dernière comme un lieu de production de « signes » circonscrits à l'intérieur de ses murs. L'espace sacré tel qu'elle le définit est donc avant tout un espace matériel soumis à une dynamique spatiotemporelle à l'échelle provinciale (ou du terroir) évoluant sur le temps long et dont on peut saisir la logique dans l'instant de l'observation. Du reste, un des principaux mérites de son enquête réside dans le soin qu'elle met à étudier les ouvrages artistiques en étroite dépendance avec l'environnement qu'ils occupent. Les œuvres semblent obéir à une syntaxe commandée par la géographie et l'archéologie puisque c'est parce ce qu'elles sont dans le bâtiment ecclésial que l'historienne s'autorise à considérer le terroir (topographie des sanctuaires et lieux de pèlerinage, dévotion populaire) et les profondeurs souterraines (mémoire des saints médiévaux encore vénérés au XVIII^e siècle, vagues souvenirs de chapelles abandonnées, par exemple). L'essentiel étant, semble-t-il, que l'espace ecclésial soit considéré comme un lieu d'usage pluriséculaire.

Bien que nous ayons utilisé sa méthode dans certaines de nos analyses, il reste que celle-ci ne constitue pas une réponse appropriée à notre cas des chapelles de mission jésuite de la Nouvelle-France, car les chapelles se caractérisent par une absence totale de tradition catholique locale. Qui plus est, aucune d'entre elles n'a survécu et nous ne pouvons pas compter sur un décor subsistant pour les analyser. Mais d'ailleurs les églises que Froeschlé-Chopard étudie ne se sont-elles pas non plus transformées (du fait qu'elles sont restées en

usage) et n'a-t-elle pas pris le risque en fondant une partie de son analyse sur l'observation présente de projeter les structures spatiotemporelles et culturelles de son propre « vécu » sur des décors du passé ? D'autre part, les chapelles de missions américaines ont pour principaux usagers une population, du moins au XVII^e siècle, qui n'a aucune tradition des sanctuaires ecclésiaux. Comment alors se sont élaborés ces décors ? L'importation d'images, de reliques, d'objets de piété ont-ils été suffisants pour conférer au lieu une mémoire collective signifiante ? Le fait qu'ils étaient destinés à des Amérindiens n'a-t-il pas favorisé une nouvelle forme d'appropriation du lieu suivant d'autres paramètres culturels ?

Le « décor religieux » : entre lieu « des corps » et lieu « d'images »

L'étude des aménagements intérieurs des églises du XVII^e siècle et leur évolution (quel que soit le contexte choisi : européen ou américain) exige une analyse anthropologique du lieu cultuel chrétien. Avant de parler « d'images » ou de représentations, il faut s'interroger sur l'évolution du paradigme spatial au cours de l'époque moderne, lequel a non seulement eu une incidence capitale sur la production des objets artistiques, mais a conduit à la naissance de « l'image » au sens où on l'entend de nos jours. Pourtant, à notre connaissance, les études qui ont tenté de traiter les images religieuses partent encore bien souvent du postulat de la « notion d'image ou de représentation » comme si de tout temps avait existé l'idée de figurer le divin, de le représenter, de le saisir seulement par le regard. Pour des auteurs comme David Freedberg, Hans Belting, Frédéric Cousinié, une « anthropologie de l'image » serait possible⁷¹ sous-entendant par là que la « représentation » ou l'*imago*⁷² a valeur de paradigme alors que, comme nous allons essayer de le montrer, les décors des chapelles des Amérindiens sous tutelle jésuite révèlent, au contraire, que l'image en tant que représentation distincte du sujet et du prototype d'origine divine, saisissable seulement par les yeux, est un concept assez récent qui accompagne la modernité⁷³ et participe d'un changement historique profond des sociétés occidentales⁷⁴.

⁷¹FREEDBERG, 1998 ; BELTING, 1998 ; BELTING, 2004 ; BELTING, 2007 ; COUSINIÉ, 2006.

⁷²BELTING, 1998, p. 19.

⁷³STOICHITA, 1999.

⁷⁴Une des raisons qui pourrait expliquer que nous ne suivons pas Belting jusqu'au bout dans ses analyses sur les « images » chrétiennes « avant l'époque de l'art » est qu'il applique une conception d'inspiration platonicienne aux images chrétiennes d'Occident, qu'il a puisée dans son analyse de l'Antiquité byzantine (BELTING, 1998, p. 69), alors qu'il apparaît évident que pour l'Occident latin, la tradition de l'image emprunte d'autres canaux, en particulier d'inspiration aristotélicienne, où le changement de statut de l'espace

Pour nous, il ne fait pas de doute que c'est avant tout la conception en constante évolution du lieu de culte qui permet de comprendre l'image religieuse en Occident⁷⁵. Pour être plus précis, la dialectique du corps et du lieu semble plus essentielle d'un point de vue anthropologique que celle de corps et d'image⁷⁶ ou de présence et de représentation⁷⁷ (3.2.3.1). Aussi notre démarche se rapproche-t-elle de celle d'historiens comme Pierre-Antoine Fabre ou Marie-Hélène Froesché-Chopard qui étudient les images religieuses en interrogeant soit le lieu du fidèle (Fabre), soit le lieu de l'image (Froeschlé-Chopard)⁷⁸. D'ailleurs, il est intéressant de noter que les chapelles de mission de la Nouvelle-France se situent entre les deux périodes étudiées par ces historiens et qu'il est donc nécessaire, tout en s'appuyant sur leurs résultats, de s'interroger à notre tour sur la triade du lieu, du corps et de l'image.

Au reste, les catholiques du XVI^e et du XVII^e siècle se réclament de cette tradition « spatiale » qui constitue pour eux le fondement du christianisme, d'autant que cet attachement viscéral au lieu sacré comme inhérent à leur religion les sépare des protestants qui ont effectué une coupure « sacrilège » à leurs yeux entre le corps et le lieu⁷⁹. Pour les humanistes chrétiens et les catholiques posttridentins, c'est en désacralisant le lieu que les protestants ont menacé et sapé les fondements du christianisme. Ce n'est donc pas uniquement la tradition de l'image religieuse qui caractérise la séparation confessionnelle⁸⁰, mais celle de lieu sacré constitutif de croyance dont le rejet de l'image ne serait qu'une conséquence immédiate⁸¹. Ainsi, défendre les images religieuses, c'est défendre une

cultuel à l'époque carolingienne (IOGNA-PRAT, 2006) a permis l'intrusion de la statuaire *via* les reliquaires. Nous serons amenée à en reparler au cours de notre enquête.

⁷⁵Sur l'histoire du lieu de culte dans l'Occident latin, les contributions de Dominique Iognat-Prat pour l'époque médiévale sont capitales, IOGNA-PRAT, 2000 et 2006.

⁷⁶DIDI-HUBERMAN, 1985 ; DIDI-HUBERMAN, 1995.

⁷⁷BELTING, 1998 ; BELTING, 2004 ; BELTING, 2007.

⁷⁸FABRE, 1992 ; FROESCHLÉ-CHOPARD, 1994.

⁷⁹JULIA, 2000, p. 252-257.

⁸⁰BESANÇON, 1994 ; CHRISTIN, 2003.

⁸¹Olivier Christin remarque qu'une des conditions historiques de la naissance de « l'œuvre d'art » résulte des vagues iconoclastes du XVI^e siècle jetant hors des sanctuaires « l'image » sacrée : « Par bien des côtés, la querelle des images et l'iconoclasme procèdent donc bien à un double mouvement de désacralisation et de déplacement des images : arrachées à leur lieu, à leurs fonctions, à leur légitimité et à leur public d'origine, certaines images n'échappent à la disparition qu'à la condition de se muer sur-le-champ en œuvres d'art, c'est-à-dire d'être investies d'une aura sacrée nouvelle » (CHRISTIN, 2002, p. 178). L'auteur n'en tire pourtant pas de conclusions au sujet de l'interaction entre sanctuaire et images, pensant que c'est « l'image » qui s'est transformée suivant des procédures complexes en œuvre d'art ; il n'envisage pas l'idée qu'à l'époque moderne, ce soit non seulement l'œuvre d'art qui est née de ce hiatus avec le lieu cultuel mais également « l'image » (au sens « purement visuel » que nous donnons au terme de nos jours). Ainsi, loin de convenir avec Christin qu'il faut « cesser de se concentrer sur l'image seule et raisonner en termes d'émergence du

certaine idée du christianisme indissociable des lieux de vénération. Transposer nos conceptions postmodernes de l'image (une image sans lieu) à la sphère religieuse du XVII^e siècle c'est, dans une certaine mesure, priver les images religieuses de ce qui les rendait possibles : le sanctuaire chrétien.

Aussi le point d'articulation dans notre démarche historique ne passe-t-il pas entre l'image et la parole – le grand thème fumarolien qu'adopte Frédéric Cousinié en appliquant une grille sémantique aux décors d'autel⁸² – ni entre les images et les corps⁸³ ni entre l'image et le prototype divin⁸⁴ mais bien entre le corps du croyant et le lieu du divin à partir duquel les décors religieux émergent. Quant on sait que le sens d'image au XVII^e siècle recouvre une réalité beaucoup plus variée et protéiforme que de nos jours – les images peuvent être mentales, matérielles, littéraires ou iconographiques, à deux ou trois dimensions – on réalise que les images n'ont d'existence effective que pour autant qu'il y ait un corps inscrit dans un lieu où se trouve le divin. Citons la définition que donne Marcel Gauchet du sacré, qui a le mérite de restituer la valeur principielle du « lieu » : « il y a du sacré à partir du moment où l'autre monde est quelque part matérialisé en ce monde, où l'invisible se présente concentré dans du visible. [...] Il y a un lieu tangible où l'Autre invisible s'atteste dans le visible »⁸⁵.

Tout compte fait, les termes de « mémoire » et d'« imagination » semblent plus proches de ce que « image » voulait dire au XVII^e siècle⁸⁶. Autrement dit, ce qui fait qu'il y a des

champs artistiques » (CHRISTIN, 2002, p. 194), nous semble-t-il important de revenir au statut même de « l'image » au sens plus élargi qu'on lui donnait à l'époque moderne (XVI^e et XVII^e siècles).

⁸²FUMAROLI, 1994a; FUMAROLI, 1994b; COUSINIÉ, 2006.

⁸³FREEDBERG, 1998; DIDI-HUBERMAN, 1985.

⁸⁴BELTING, 1998, p. 76-79; BELTING, 2004; BELTING, 2007.

⁸⁵GAUCHET, 2005, p. 110-111.

⁸⁶À ce sujet, notons la rareté des études en histoire de l'art sur l'imagination (baroque ou classique) comme si l'étude des images « réelles » ou « visibles » interdisait *de facto* la prise en considération des images intérieures ou mentales. Pour ce qui est des images mentales et de leur lien intrinsèque avec les images matérielles, Belting en parle à quelques reprises sans cependant en tirer des conséquences directes pour la constitution d'une anthropologie de l'image (BELTING, 1998, p. 64 par exemple). C'est le concept de « mémoire » (présence/absence) qu'il investit en raison de l'importance qu'il accorde dans son analyse aux icônes byzantines comme catégorie visuelle exemplaire dans « la relation ontologique entre la copie et l'original » (BELTING, 1998, p. 71). Le médiéviste Jean-Claude Schmitt (SCHMITT, 2002; SCHMITT, 2003) a ouvert un dossier riche en découvertes au sujet des « images intérieures », même si, à notre avis, l'avenue du « rêve » ou de la « vision » qu'il adopte n'est pas la seule à devoir être empruntée. Il faut se tourner du côté des études littéraires pour trouver une réflexion très avancée sur la question de « l'imagination » au XVII^e siècle et une prise en considération de l'immense territoire anthropologique qu'une telle notion recouvre sous l'Ancien Régime (ROUSSET, 1976; BAKHTINE, 2003; PAVEL, 1996; MICHON, 2007). Frédéric Cousinié a récemment donné une première synthèse sur les images mentales au XVII^e siècle relativement aux images matérielles, qui offre un éclairage précieux sur une question d'une grande complexité, relevant autant des sphères cognitives qu'historiques (COUSINIÉ, 2007, chapitre « Les images mentales », p. 145-186).

« images » à l'époque moderne, c'est qu'il y a une conception de l'homme pris dans un univers disparate, entre céleste et terrestre, perceptible et imperceptible : un homme enserré dans un filet cosmique à la fois unifié et scindé⁸⁷, un univers duel dont l'homme moderne fut successivement le principe unifiant (microcosme de la Renaissance)⁸⁸, l'interface ou la caisse de résonance (mystique du XVI^e siècle) et le dernier recours avant la scission définitive (l'humanisme dévot ou salésien). L'homme au seuil du XVII^e siècle se trouve à la jonction entre intérieur et extérieur, exil et retrouvaille avec Dieu et ne versera définitivement qu'à l'âge classique (vers 1670) dans ce que Thomas Pavel qualifie « d'augustinisme moral » où « être chez soi signifiait, au sens propre se débattre dans l'exil d'ici-bas »⁸⁹. Avant de tenter de présenter l'évolution du lieu cultuel à l'époque moderne dans le contexte missionnaire de la Nouvelle-France, concluons cette réflexion méthodologique sur l'apport, essentiel en la matière, de la pensée ignatienne.

Réflexions sur la tradition jésuite : le décor comme lieu en regard de Dieu

Dominique Iogna-Prat a fait l'historique de ce lien indissoluble entre les croyants et le sanctuaire. La double acception du terme église, à la fois comme monument et communauté humaine, s'élabore à la fin de l'Antiquité tardive. Le rituel de consécration en marque le point d'aboutissement : « aucun rituel de consécration ne vient, avant le VI^e-VIII^e siècle, donner à l'église bâtiment un statut d'exception »⁹⁰. À partir du IX^e siècle, lieu sacré et corps des fidèles sont désormais associés, l'un n'existant plus sans l'autre⁹¹. La présence de Dieu dépend de cette connexion étroite que ne supposait pas le christianisme primitif :

Il reste qu'en utilisant le terme « mystique » pour expliciter les traités des spirituels de la seconde moitié du XVII^e siècle principalement sous sa forme non substantivée, il n'a pas pris acte de l'importance du moment « mystique » (XVI^e siècle) dans le passage mouvementé et loin d'être achevé dans les années 1660-1680 entre une conception aristotélécienne (déductive et expérimentale dans la relation sensible et intelligible) et platonicienne ou néoplatonicienne (gradation, hiérarchisation du sensible et de l'intelligible ainsi que dualité intrinsèque entre corps et esprit).

⁸⁷ GAUCHET, 1985 ; MICHON, 2007.

⁸⁸ LE GOFF ET TRUONG, 2003, p. 182-183.

⁸⁹ PAVEL, 1996, p. 29 ; MICHON, 2007, p. 317-321 (pour la thématique pascalienne du « retrait de Dieu » ou « Dieu caché »).

⁹⁰ IOGNA-PRAT, 2006, p. 101.

⁹¹ LAUWERS, 2005, p. 32, 75. Du moins dans la théologie officielle, car ce lien entre « corps divin » et fidèle, supposant la médiation d'un lieu et d'un corps ecclésial (prêtres en particulier), a toujours été combattu par des groupes se réclamant de la tradition évangélique et paulinienne. Pour l'hérésie la plus connue, celle des Cathares, voir le livre d'Emmanuel Le Roy Ladurie sur le village de Montaillou ; LE ROY LADURIE, 1982.

pas d'église sans fidèles, pas de fidèles sans église ; un sanctuaire n'existe que par des corps qui l'habitent et qui coexistent avec le divin. La naissance du « sujet », qui marque « l'humanisme » monastique médiéval (XII^e siècle) poursuivi et approfondi par les lettrés de la Renaissance (XIV^e - XVI^e siècles), se greffe sur la tradition du lieu ecclésial, tel qu'il s'est constitué à l'époque carolingienne (VIII^e siècle). Le corps du fidèle commence à se localiser dans le sanctuaire selon des procédures cognitives complexes qui se sont lentement édifiées entre le XII^e et le XVI^e siècle⁹². Qui dit localisation, dit aussi que le corps du ou des fidèles commence à ne plus se confondre avec le lieu de la croyance et, du coup, que la dyade du corps et du lieu se distend et qu'elle est menacée.

Les *Exercices spirituels* d'Ignace (1548) pourraient constituer au milieu du XVI^e siècle une des réponses les plus précises et les plus complexes face à cette dissociation entre corps et lieu. Si l'on suit les principes des *Exercices*, cette distanciation passe par l'observation de l'homme : se voir dans le lieu de la contemplation, c'est établir une relation nouvelle avec Dieu, entamer « un colloque » entre deux « sujets ». C'est donc introduire un nouvel espace de relation qui s'inspire non pas d'une réalité cultuelle, celle de la vénération, mais d'une réalité supracultuelle, celle du dialogue et de l'échange de regards⁹³. Normalement, cet espace de dialogue interdit la conception anthropologique de l'Église comme monument et « corps des fidèles ». Il va également à l'encontre d'une réalité socio-historique concomitante qui s'est mise en place lors de la Réforme grégorienne (XI^e siècle) consistant à faire de l'institution ecclésiale le vecteur unique et incontournable de médiation entre Dieu et la société des hommes.

La première semaine des *Exercices spirituels* s'ouvre sur l'injonction « d'organiser l'espace » pour « voir », soit le Dieu « corporel » dont il faut retrouver le lieu, soit une réalité « incorporelle » qui est le sentiment qu'a l'homme d'être marqué du péché originel et, par voie de conséquence, exilé « dans cette vallée de misère au milieu d'animaux sans raison » (IGNACE, 1982, p. 69). Aussi Ignace souhaite-t-il en restituant un lieu au corps divin et un corps à l'homme exilé ici-bas « recomposer » la dyade du corps et du lieu, preuve que celle-ci n'allait plus de soi :

[...] dans toute contemplation ou méditation sur une réalité corporelle, par exemple le Christ, il nous faudra nous représenter, selon une certaine vision

⁹²CARRUTHERS, 2002 ; BOLZONI, 2005.

⁹³IGNACE, 1982, p. 69-75 (Première semaine, numéros 47 à 73 pour la composition de lieu entraînant le « colloque » avec le Christ). Voir sur cet espace qu'invente les « Exercices », Michel de Certeau, « L'espace du désir ou Le « fondement » des Exercices spirituels » dans CERTEAU, 2005a, p. 239-248.

imaginaire, un lieu corporel représentant ce que nous contemplons, comme un temple ou une montagne, lieu dans lequel nous puissions trouver le Christ Jésus ou la Vierge Marie et tout ce qui concerne le thème de notre contemplation. Si au contraire est scrutée une réalité incorporelle comme est la considération des péchés [...], la construction du lieu pourra être d'imaginer que nous voyions notre âme enfermée dans ce corps corruptible comme dans une prison (IGNACE, 1982, p. 69).

Le Christ se localise en raison de son corps et l'homme en raison de son âme. L'opération consiste à réunir en un même lieu Dieu et l'Homme. Voir le Christ en le localisant, c'est « se voir Homme », autrement dit se voir en Dieu, en co-présence avec lui, un peu à la manière de ces tableaux de la Renaissance où l'orant est introduit à l'intérieur de la scène figurée⁹⁴. Il ne s'agit pas de n'importe quelles scènes ; le plus souvent, elles représentent le Dieu fait homme : la Vierge à l'Enfant ou le théâtre de la Passion (Fig. In.1). Par conséquent, « se



FIG. In.1: FOUQUET, Jean, *La Pietà de Nouans*, vers 1460-1470, huile sur bois, 260 x 168 cm, Nouans-les-Fontaines (Indre-et-Loire), église paroissiale.

voir » chez Ignace n'est pas une façon de personnaliser sa relation à Dieu et ne relève pas encore de « l'intime », comme ce sera le cas avec l'humanisme dévot (en particulier salésien) ; voir Dieu, c'est se voir en Dieu (IGNACE, 1982, p. 69). La « composition de lieu » de la première semaine (IGNACE, 1982, p. 69-80) atteste de la prégnance du modèle monastique d'identification au Christ par l'ascèse à ce point intériorisé que le véritable monastère ou cellule érémitique devient mon corps, tandis que mes yeux sont ceux de Dieu.

⁹⁴ COUSINIÉ, 2007, p. 37 : « C'est cette opération qu'évoquent certains tableaux en représentant le dévot [...] inscrit *au sein même* d'un mystère, le tableau prenant en charge d'une certaine façon la composition imaginaire de la scène sacrée que devait réaliser intérieurement le fidèle ».

La vision est l'agent essentiel. Cette vision particulière n'est pas « voir » mais « se voir » et crée une distanciation qui, par conséquent, ne passe pas encore entre le sujet et l'objet, mais entre un moi extérieur séparé de Dieu et un moi intérieur allant à sa rencontre. Ce principe ignatien de l'observation de l'homme est encore une manière de conserver le lien intrinsèque entre l'objet de la vision et celui qui voit, mais aussi entre le corps et le lieu en introduisant un tiers qui embrasse de son regard une dualité en train de se réaliser et par conséquent, encore vécue sous le mode d'une étrangeté. De fait, cette unité conservée entre le lieu et le corps, entre l'objet de la vision et le « regardant » ne va plus de soi : elle exige chez Ignace un travail réflexif d'une intensité à la mesure du hiatus entre Dieu et homme. L'adéquation, la « consubstantialité » entre l'espace et le corps, Dieu et l'homme, inscrite au cœur du christianisme latin demande à présent une reconstitution par les vertus de la volition et de l'introspection pensées sous le mode d'une relocalisation.

Pour faire comprendre la différence qu'il y a entre « se voir » et « voir » et montrer à quel point Ignace n'institue pas ou ne cautionne pas un régime visuel qui est devenu le nôtre, pour faire réaliser que sa démarche, octroyant à la vision un statut exceptionnel, est loin de s'inscrire dans un procès d'objectivation qui qualifie l'époque contemporaine, pour mettre à jour sa méthode « à contre-sens » qui tente de désamorcer cette qualité de distanciation et de sécularisation de la vision afin d'en faire, au contraire, une qualité unitive et génératrice de « sacré », examinons l'analyse de l'historien-jésuite, Michel de Certeau commentant *Le visible et l'invisible* de Maurice Merleau-Ponty⁹⁵. Tout en prenant acte de ce régime visuel séduisant à l'œuvre dans la phénoménologie, où quelque chose du sujet passe dans l'objet sous la forme exaltée d'un entre-deux dense et texturé qu'est la perception⁹⁶, Certeau convoque les *Exercices spirituels* sans le dire. Il applique le « voir » ignatien au « voir » de Merleau-Ponty afin de révéler l'idéalisme et le positivisme à l'œuvre dans la phénoménologie qui se présente pourtant comme une nouvelle avenue échappant à de telles tendances chevillées aux sciences humaines du XX^e siècle. En écrivant « La folie de la vision », Certeau restitue du même coup tout ce qui sépare les *Exercices* de la phénoménologie, tout ce qui les oppose et les rend irrémédiablement inconciliables.

À partir de ce texte, on mesure à quel point l'expérience contemplative ignatienne échappe au « voir », à la classification en objet et sujet. On conçoit également l'effort épistémologique considérable déployé par Ignace pour empêcher le « voir », pour lui don-

⁹⁵ CERTEAU, 1982.

⁹⁶ Voir le champ lexical du *Visible et de l'invisible* reconstitué par CERTEAU, 1982, p. 90, note 3.

ner une autre destinée que celle profondément « platonicienne » qu'il va acquérir par la suite. Ces deux « voir » renvoient à des régimes cognitifs et sensoriels différents, à des expériences du « soi » si divergents que l'on réalise que les *Exercices* formulent un autre possible de la modernité et de la visibilité. Au sujet du *Visible et de l'invisible*, Certeau constate, par exemple, que « l'œil ou le corps qui distingue et se distingue des choses est lui aussi une chose visible »⁹⁷ disant, par là, que la phénoménologie « chosifie » l'homme, le destitue de ce qui le fait homme en mettant le « voir » entre lui et les choses, en lui refusant ce « regard de Dieu » qui dans les *Exercices* inscrit Dieu dans l'humain, dans l'espace d'une humanité qui lui est propre. Certeau « détrône » le caractère séduisant de la phénoménologie qui tout en restituant une expérience singulière du « sentir » humain le prive du même coup de son humanité en le transformant en objet ou en « chose vue » : « les sujets voyants sont aussi des choses vues » écrit-il⁹⁸. Mais « vues » par qui ? Ne serait-ce pas l'absence de ce « tiers », celui qu'Ignace introduit dans les *Exercices*, qui pour Certeau fait de l'entreprise phénoménologique une objectivisation de l'homme ?

C'est là que se situait la difficulté pour nous avant de lire ce court texte de Certeau : comment se fait-il que la création d'un espace coordonné dans lequel l'homme se situe et se déplace, tel que le présente Ignace, ne destitue pas l'unité du corps et du lieu inhérent à la sacralité chrétienne ? Pourquoi la contemplation ignatienne ne procède-t-elle pas de l'objectivité grandissante qui marque une forme de modernité ? Pourquoi le « voir » d'Ignace n'est-il pas un sens de la distanciation ? Pourquoi la vue instituée dans la « composition de lieu » ne fonctionne-t-elle pas dans l'ordre du visible ?

Sans déroger au principe aristotélicien qui informe l'univers de la sacralité médiévale⁹⁹, Ignace ne part pas des espaces réels et tangibles ecclésiaux. Le vécu, celui du fidèle dans l'église, n'est pas donné. Mieux, il s'en détourne pour reconstruire à partir d'un corps humain individuel – celui de l'exercitant – un autre lieu, un autre espace, un autre sanctuaire (ou un autre « tabernacle intérieur »). Dans les *Exercices*, il reconnaît aux décors d'église

⁹⁷CERTEAU, 1982, p. 91.

⁹⁸CERTEAU, 1982, p. 91.

⁹⁹Le lieu (*topos*) chez Aristote n'est ni homogène ni abstrait. En somme, parler du lieu, c'est parler du corps puisque le lieu est « corporalisé » et le corps est « localisé ». Le lieu est affecté ou déterminé par la « chose », l'élément ou le corps qui l'occupe : « le lieu est contenant premier de ce dont il est le lieu » (ARISTOTE, 1999, p. 158), dialectique du contenant et du contenu sur laquelle nous reviendrons au cours de notre enquête (3.2.3.1), car elle n'a jamais cessé d'informer le christianisme latin tel qu'il s'est élaboré depuis la Basse-Antiquité. Pour la définition du « lieu » chez Aristote, se reporter à la première moitié du livre IV de sa *Physique*, ARISTOTE, 1999, p. 149-178. Le principe aristotélicien indispensable pour comprendre la question du lieu de culte latin fixé à l'époque carolingienne est celui stipulant : « de même que tout corps est dans un lieu, dans tout lieu il y a un corps ». ARISTOTE, 1999, p. 152.

et aux images une légitimité en tant que choses « créées ». À ce titre, celles-ci ne tiennent aucun rôle dans sa méthode : procédant d'une réalité externe, les décors n'appellent aucun « exercice » ; tout juste, doivent-ils être reconnus et respectés comme l'énonce la huitième règle : « Louer en outre la décoration des églises et leur ornementation, et aussi les images, en tant qu'on les vénère à bon droit à cause de ce qu'elles représentent » (IGNACE, 1982, p. 150). Notons ici que les images matérielles « représentent » alors que celles de l'imagination « rendaient présent »¹⁰⁰. Comme Roland Barthes l'a montré, il s'agit là d'une contradiction, d'une incompatibilité entre la réalité de l'objet et le sujet imaginant. Ignace, en exaltant l'imagination et la contemplation, destitue tous pouvoirs aux images matérielles et aux espaces extérieurs et tangibles de la dévotion :

C'est ce pouvoir négatif qu'il faut reconnaître d'abord à l'acte fondamental de la méditation, qui est la concentration : « contempler », « fixer », « me représenter à l'aide de l'imagination », « me mettre en face de l'objet », c'est d'abord éliminer, c'est même éliminer continûment, comme si, contrairement aux apparences, la fixation mentale d'un objet ne pouvait jamais être le support d'une emphase positive, mais seulement le résidu permanent d'une série d'exclusions actives¹⁰¹.

C'est depuis l'homme comme entité spirituelle, corporelle et sensorielle, que le monde dans sa totalité émerge et s'organise. Ce corps et ce psychisme humain produisent leur propre lieu : je suis moi parce qu'il y a un lieu qui me proportionne et ce lieu est d'abord mental et intérieur, intérieur et imaginé. Ici s'invente un espace mental qui me situe par rapport à Dieu, qui m'empêche de me défaire de lui. L'imagination et la mémoire (d'où proviennent les représentations mentales) sont des moyens qui me permettent d'atteindre le Dieu incarné. Nous partageons les mêmes lieux, nous ne formons qu'un seul corps grâce aux vertus humaines de la volition, de l'introspection et de l'imagination.

L'introspection devient une localisation, une réintégration, une réunion de l'humain et du divin. Pour « me connaître » en Dieu (humanisme), je dois me localiser par rapport à lui, créer en me situant un espace de rencontre grâce aux vertus acquises par la visualisa-

¹⁰⁰Chez Aristote, ce que nous nommons « présence » est le corps *dans* le lieu ou *l'étant* : « les étants sont quelque part », ARISTOTE, 1999, p. 149. Nous le comprenons donc ainsi : la présence, c'est l'être-là et si l'être n'est pas là, il n'est pas « être », mais « re-présenter ». Notons le passage de l'état substantivé à l'état verbalisé qui implique dans la notion de « représentation » une conscience de soi, d'être *étant*. Ignace de Loyola tenterait alors de transférer les qualités de la « présence » à la « représentation » en posant comme « sujet » un autre soi-même, à la fois en soi et hors de soi, comme nous tentons ici de le démontrer.

¹⁰¹BARTHES, 1971, p. 57.

tion. Il me faut cartographier mon intériorité afin de surmonter la géographie de l'au-delà, géographie qui repose sur une exclusion de Dieu des sphères du « monde »¹⁰². Aussi cet intense travail d'introspection est-il une façon de recréer et « re-composer » un univers pacifié et unifié entre un ici-bas et un au-delà. Pour Ignace, le sanctuaire catholique, la médiation ecclésiale, à qui est donné à l'époque médiévale de créer la jonction entre terre et ciel, s'estompent au profit d'un sanctuaire intérieur et d'un psychisme (corps et esprit) qui deviennent le lieu et le corps à partir desquels la réunion et la découverte du divin se réalisent. Ni église ni prêtre ni image matérielle ne permettent de surmonter la coupure radicale, notion subversive du fondateur (qui le rapproche à ce titre des protestants) dont Fabre a montré l'impossible actualisation chez les successeurs inscrits dans l'institution¹⁰³. Pourtant, la pratique ignatienne s'avère une fabuleuse machine à créer de nouveaux espaces, à fabriquer des « décors et des lieux de vénération ». Elle favorise un foisonnement iconographique qui confère à l'image un espace plus grand que celui que le monde extérieur lui offrait.

Ce qui fait que l'homme puisse se situer par rapport à Dieu tient moins à son appartenance à l'Église qu'à son statut d'homme qui lui permet de connaître et de s'associer à ce Dieu fait homme. La rupture n'est pas consommée grâce à la capacité de l'homme à créer des lieux intérieurs, à ne plus voir ce qui est vécu comme extérieur (le décor d'église, l'autel, la statue miraculeuse). Il n'est pas question de rejeter l'image ou le lieu cultuel, comme le font les protestants, mais de déplacer les enjeux, de les faire tenir dans les facultés de la personne dotée d'une conscience qui n'est autre chez Ignace que le désir de Dieu.

L'homme a été créé pour cette fin : louer le Seigneur son Dieu, le respecter et, en le servant, être finalement sauvé. Et tout ce qui se trouve d'autre sur terre a été créé à cause de l'homme lui-même pour l'aider à poursuivre la fin de sa création. Il s'ensuit donc qu'il doit en user ou s'en abstenir à proportion de ce que cela favorise ou gêne la poursuite de sa fin. Aussi devons-nous nous comporter sans faire de différence entre toutes les choses créées (IGNACE, 1982, p. 60).

C'est sortir du monde dual de l'ici-bas et de l'au-delà par la découverte d'une cosmographie intérieure : l'intériorité de l'homme est à la genèse de la sacralité des espaces. C'est lui qui instille l'espace du divin selon sa capacité à produire une intériorité sous le regard de Dieu.

Toutefois, dans la section des *Exercices* intitulée « Contemplation pour atteindre l'a-

¹⁰² GAUCHET, 1985.

¹⁰³ Fabre travaille à partir des textes des *Exercices* et autres autographes d'Ignace antérieurs et postérieurs à l'établissement du texte définitif de 1548 des *Exercices spirituels*.

mour », la naissance d'un espace intérieur sacralisé se présente comme l'histoire parcourue d'une dépossession du « soi ». Au moment où l'exercitant se conçoit en relation de contemplation avec le divin, au moment même où il articule présence de Dieu en soi et hors de soi relativement à l'espace de la contemplation (le lieu du retraitant), l'homme bascule dans ce que Fabre qualifie de « renversement du voir en être-vu »¹⁰⁴ qu'introduisent les figures d'intercession des saints et des anges :

Le premier prélude est de me voir me tenant en présence du Seigneur, des anges et de tous les saints qui intercèdent pour moi. [...] Deuxième point. Regarder Dieu existant en chacune de ses créatures, donnant aux éléments l'être [...], j'ai reçu moi aussi tous ces bienfaits [...] il a voulu faire de moi son temple [...]. Troisième point. Considérer ce même Dieu [...] oeuvrant à cause de moi dans ses créatures. Quatrième point. Regarder comme descendent du ciel tous ces dons (IGNACE, 1982, p. 116-118).

Chez Ignace, le « voir » qui convoque le corps de Dieu (« me voir me tenant en présence du Seigneur ») suppose de « voir les autres » (« regarder Dieu existant en chacune de ses créatures ») ou, du moins, de « se voir comme un autre » (« j'ai reçu moi aussi tous ces bienfaits »). De toute part, de quelque côté que l'on se tourne (Dieu et l'homme, le corps et le lieu, le sujet et l'objet, moi et les autres), on aspire à l'unité en inscrivant le manque dans l'espace de la contemplation¹⁰⁵. Pour Fabre, les images matérielles et les décors tangibles s'introduisent dans cette béance, cet appel d'air provoqué par ce regard de Dieu posé sur l'homme qui le dépossède de son regard à lui sur le divin. Le lieu porteur de croyance, n'est pas le lieu du moi, mais le lieu du Lui ou, comme l'écrit Fabre, « je suis ce temple, j'échoue à composer mon lieu », d'où l'intrusion ou la « descente » des dons comme figure de cette dépossession de soi dans cette possibilité de « recevoir » des « choses » de Dieu¹⁰⁶. Il est très important de ne pourtant jamais dissocier « voir » de « se voir », même à ce moment final de dépossession du soi, marqué par le passage de « se voir » à « voir », car dans les *Exercices*, le fait de s'associer au Dieu incarné par un voyage intérieur et une géographie mentale en posant la vision comme « vision de Dieu » extérieure au monde, est une manière de se concevoir comme un être étranger à soi-même destiné à rencontrer le Christ et à l'aimer. Du coup, l'altérité de mon être n'est pas ce qui me sépare du Christ, mais ce qui m'y ramène. Le recouvrement du Christ passe par mon désir d'être comme

¹⁰⁴ FABRE, 1992, p. 71.

¹⁰⁵ CERTEAU, 2005b, p. 245-247.

¹⁰⁶ FABRE, 1992, p. 71-72.

lui, le « tout Autre », « l'altéré radical »¹⁰⁷. Donc, pour lever tout doute sur ce qui suit, « dépossession de soi » chez l'ascète Ignace n'est pas bien entendu « dépossession » de Lui : se « voir » et « voir » entraîne « un être vu » qui m'apparente (au sens fort) au Tout Autre ; je ne me vois pas voir, je me vois regardé par un autre, regardé et replacé comme créature sous son regard. Il m'institue autre comme lui. L'altérité n'est pas ce qui sépare le divin de l'humain mais ce qui l'y relie, le lien préservé dans l'altérité radicale entre l'homme et le divin qui aura une fortune considérable dans la mystique du XVII^e siècle¹⁰⁸. Ma rencontre avec Dieu passe par une capacité à se voir, autrement dit à accepter l'Altérité en soi, seule possibilité de m'unir au Christ et de fondre mon Altérité dans la sienne. Aussi la contemplation dans les *Exercices*, en donnant la possibilité de se voir comme un autre, fait-elle de l'autre, comme cela sera le cas chez certains successeurs d'Ignace tels Surin¹⁰⁹, Chaumonot ou Chauchetière¹¹⁰, la seule possibilité de s'unir au Christ en ce monde, la seule possibilité d'être « homme » parmi les hommes dans le lieu de vénération du divin.

Ainsi, on comprend que « se voir », cette introspection qui institue des lieux intérieurs où le « je » devient le « Tu », confère à l'autre ses lettres de noblesses : il est celui qui ressemble le plus à ce que je serais lorsque je serais en Dieu, sachant que l'union à Dieu suppose que je devienne un autre pour moi-même. Dans « se voir » à « être vu », dans cette prise de possession du « soi » à cette dépossession du « soi » pour le Tu, l'exercitant s'est dépaysé pour revenir dans le lieu, celui-ci réel et parcouru « d'images matérielles » de la vénération où parce qu'étant vu comme un autre (homme image de Dieu), replacé dans le monde d'ici-bas, à l'intérieur de ce sanctuaire vide de sa présence et plein de ma présence constitutive de son regard, j'apprends à devenir cet « autre » autour duquel s'organise les dons de Dieu (IGNACE, 1982, p. 116-118).

Par conséquent – et cela aura une implication considérable chez les jésuites de la Nouvelle-France et les décors destinés aux missionnés Amérindiens –, voir le Dieu Autre (le Christ), c'est se voir l'autre de Dieu parmi les « autres » de Dieu, c'est se concevoir chargé de choses données par Dieu au milieu d'un espace qui n'est pas seulement vécu par l'homme (« se voir »), mais « vu » par Dieu (« être vu »). Les décors des lieux sacrés sont donc des « images » du lieu où se tient l'homme vu par Dieu. Les décors naissent de ce

¹⁰⁷CERTEAU, 1987.

¹⁰⁸CERTEAU, 1987.

¹⁰⁹SURIN, 1966 ; CERTEAU, 1987, p. 280-329.

¹¹⁰CHAUMONOT, 1885 ; CHAUCHETIÈRE, 1695.

passage du « je » au « Tu » comme le suggère par ailleurs Fabre : « j'apporte mes objets, tout ce qui est à moi dans le monde [...] je suis le lieu de cette configuration des choses entre elles et autour de moi et de leur disponibilité »¹¹¹. Pour les jésuites du XVII^e siècle, un décor intérieur d'église est donc à la fois le lieu où l'homme est en présence du divin avec les autres hommes et une « image » des hommes dans leur relation au Dieu incarné qui se forme en regard et au regard de ce même Dieu.

¹¹¹FABRE, 1992, p. 71.

CHAPITRE I

LES DÉCORS RELIGIEUX EN AMÉRIQUE DU NORD DE 1600 À 1650

1.1 Quand la nature canadienne tient lieu de sanctuaire (1600-1629)

1.1.1 L'Acadie : un préambule « laïc » à la grande offensive spirituelle

Avant 1615, dans la littérature coloniale, les domaines spirituel et cultuel occupent peu de place en regard de l'exploration du continent et de l'installation des premiers Français¹. En l'absence de témoignages écrits explicites, les cartes des établissements de Sainte-Croix (1604) et de Port-Royal (1605), illustrant les *Voyages* de 1613 de Samuel de Champlain, permettent quelques observations². La légende de celle de l'île de Sainte-Croix mentionne la présence d'une chapelle (F) séparée de l'habitation par une plantation (B) et un cimetière (E), laissant présumer du peu d'importance qu'elle devait tenir dans les premières entreprises coloniales (Fig. 1.1). Du reste, dans les élévations des habitations de Sainte-Croix et de Port-Royal, aucune chapelle n'est indiquée. La légende de celle de Sainte-Croix indique que l'une des maisons, que rien ne distingue des autres, est le « logement de nostre curé » (Fig. 1.1) tandis que celle de Port-Royal montre un grand crucifix à l'extérieur de l'habitation représentant le cimetière (Fig. 1.2). Par contre, dans ces deux représentations, les jardins, les clôtures, le puits ou les contreforts donnent une bonne idée des activités des habitants. Toutes les maisons sont identiques ; dans son texte pourtant, Champlain insiste sur le fait que l'une de ses principales préoccupations avec l'huguenot Pierre Du Gua de Monts fut d'édifier un logis qui sied aux conditions respectives des colons : « il [Du Gua de Monts] print le plan de son logis, qu'il fit promptement bastir par de bons ouvriers, puis

¹LESTRINGANT, 2004, p. 233.

²L'intérêt documentaire de ces illustrations a été porté à notre attention par Marie-Josée Fortier lors de sa conférence sur « Les jardins de la Nouvelle-France » au colloque de l'ACFAS, *La vie culturelle en Nouvelle-France : relectures*, Université Mc Gill, 16 mai 2006 (organisé par Laurier Lacroix).

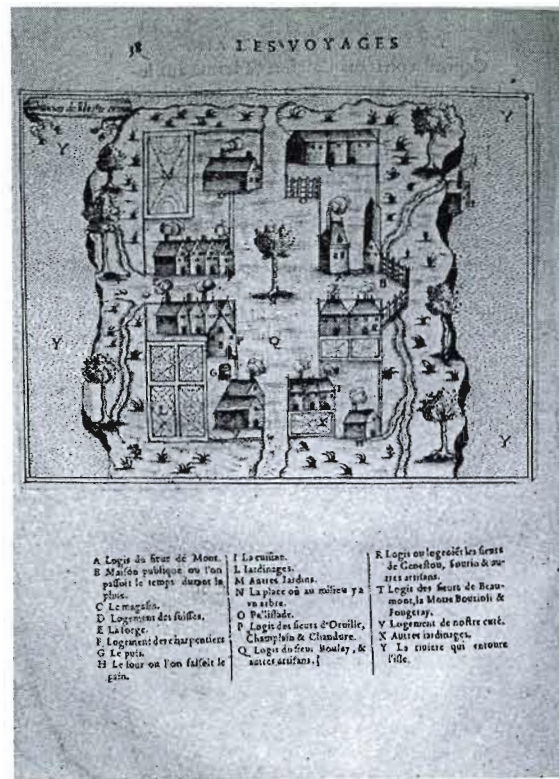


FIG. 1.1: ANONYME, *L'île Sainte-Croix* (1604), gravure d'illustration des *Voyages de Champlain* (Paris, 1613).

après donna à chacun sa place » (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 27). Dans ces circonstances, la mention de la maison du curé dans le plan de Sainte-Croix, plutôt que de sanctionner une activité religieuse, a été placée pour indiquer que le prêtre est logé suivant sa qualité. Toutes les maisons, même celle de l'ecclésiastique, sont conçues comme des espaces privés qui maintiennent moins une cohésion qu'un ordre social. La prise de possession d'un territoire passerait donc par la reproduction des préséances à l'honneur sur le vieux continent. D'ailleurs, l'arbre au centre de l'habitation de Sainte-Croix est moins la marque d'un lieu de réunion, comme auraient pu l'être une chapelle ou un édifice public, que le centre autour duquel se départagent les hommes selon les bienséances de la société d'Ancien Régime. Ici prime la volonté d'accorder à chacun un lieu privatif qui permette à la fois de se retirer « en son particulier » et de trouver sa place dans cette microsociété insulaire.

De ce point de vue, la représentation de Port-Royal s'avère une étape supplémentaire dans la constitution d'une identité coloniale qui dépasse le modèle métropolitain. Champlain s'occupe moins de respecter l'ordonnancement social en termes spatiaux – bien qu'il

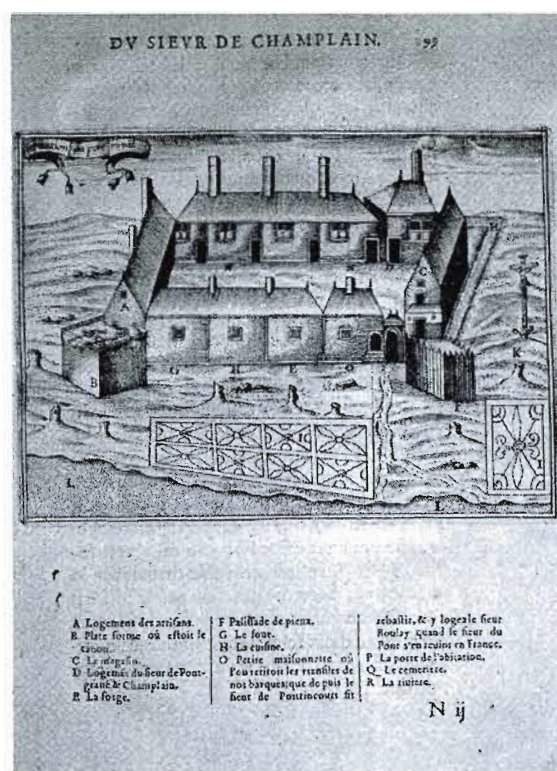


FIG. 1.2: ANONYME, *Port-Royal (1605)*, gravure d'illustration des *Voyages de Champlain* (Paris, 1613).

continue à désigner sa maison et celle de Du Gua de Monts (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 227) – que de préciser les qualités de l'espace choisi pour l'occupation humaine. Les aspects bucoliques et domestiques s'estompent au profit des symboles mercantiles et militaires, préfigurant le fortin de l'établissement de Québec de 1608, ramassé sur lui-même, rejetant tout paysage, jardins y compris, hors de son enceinte (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 303-304) (Fig. 1.3). À Port-Royal, le magasin, le logement des artisans, la forge, le four, la palissade, la rivière et la présence des jardins évoquent l'autosuffisance du poste et sa capacité à se défendre de l'environnement extérieur (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 227). Les maisons ne délimitent-elles pas l'Habitation en formant de leurs murs d'épais remparts ? Les jardins, qui dans le plan de l'île Sainte-Croix étaient démultipliés pour correspondre à chacune des habitations, sont ici réunis en une large plate-bande au bord de la rivière.

À partir de cette brève analyse iconographique, il ne fait pas de doute que l'idée de sanctuaire ou d'espace sacré ne tient aucun rôle dans la définition de la vie coloniale. D'ailleurs, ce peu d'importance accordé à la vie religieuse est corroboré par d'autres témoignages



FIG. 1.3: ANONYME, *Habitation de Québec (1608)*, gravure d'illustration des *Voyages de Champlain* (Paris, 1613).

contemporains. Pour Marc Lescarbot comme pour le jésuite Pierre Biard, la chapelle de Port-Royal n'attire guère l'attention. « La chapelle qu'on a eue jusque à maintenant, écrit Biard, est fort petite, pirement accomodée, et en toutes façons incommode à tous exercices de religion. Pour remede, M. de Potrin-court nous a donné tout un quartier de son habitation, si nous pouvons le couvrir et accomoder » (RJ 1, p. 168). Du reste, si on peut parler de « décor » à une date aussi précoce, il se caractérise avant tout par sa capacité à se passer d'un édifice architecturé : les célébrations liturgiques en plein air, la musique, les vêtements sacerdotaux constituent les rares mentions de pratiques religieuses dans la littérature missionnaire du temps (RJ 1, p. 162; RJ 2, p. 32, 50-52; RJ 3, p. 220, 224, 264; RJ 4, p. 86). De surcroît, de 1604 à 1610, période où sont érigées l'habitation de Sainte-Croix (1604), celle de Port-Royal (1605), puis celle de Québec (1608), les prêtres font pâle figure en comparaison des laïcs et des explorateurs, comme le curé Nicolas Aubry apparaissant brièvement dans les *Voyages* de 1613 de Champlain au moment où il s'égare lamentablement dans les bois (CHAMPLAIN, 1973, vol 1, p. 164-165).

Il en va de même des premières tentatives d'évangélisation entreprises par le prêtre

séculier Jean Fléché auprès des Micmacs en 1610, ridiculisées par le jésuite Pierre Biard arrivé un an plus tard à Port-Royal (RJ 1, p. 162-164 ; RJ 3, p. 140-154), preuve s'il en fallait qu'aucun projet religieux concerté ne préside au retour des Français en Amérique du Nord. Dans la littérature sur la Nouvelle-France avant 1615, même celle provenant des missionnaires, ce sont les explorateurs tels que Jean de Poutrincourt et Pierre Du Gua de Monts – sans parler de ceux qui se sont donnés pour tâche de raconter leurs exploits, comme Lescarbot et Champlain – qui occupent le devant de la scène. Marc Lescarbot, conscient de cette prédominance du profane sur le religieux, déclare même en 1612 : « Mais il faut premierement batir la Republique, sans laquelle l'Eglise ne peut estre. Et pour ce le premier secours doit estre à cette Republique, & non à ce qui a le pretexte de pieté. Car cette Republique estant établie, ce sera à elle à pourvoir à ce qui regarde le spirituel » (RJ 2, p. 146)³. Notons au passage qu'en déniaient la pertinence du spirituel sans une assise laïque, il en atteste du même coup la prégnance qui commence à poindre dans les années 1610-1615⁴. Comme l'a montré Dominique Deslandres, Champlain se présente aussi dans ses *Voyages* de 1613 et de 1619 comme le représentant le plus accompli de cette épistémè laïque avant de prendre fait et cause après 1620 pour l'action missionnaire de la France en Amérique⁵. Avant 1610, lorsqu'il s'improvise « bâtisseur », le saintongeois est plus soucieux de faire cultiver la terre, de présider à l'érection de bâtisses, de moulins, de fours, de magasins que d'ériger une chapelle (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 224-225). Ceci pourrait s'expliquer aisément par la nécessité de construire au plus vite des habitations viables pour passer l'hiver. Toutefois, à Port-Royal en 1605, ne prend-il pas la peine d'aménager pour son agrément « un cabinet avec de beaux arbres » ainsi qu'une écluse pour la pêche (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 226-227)⁶ ? Un an plus tard, c'est au tour de Marc Lescarbot de donner un petit ballet intitulé le *Théâtre de Neptune* pour divertir les

³Voir aussi en 1613, le commentaire de Champlain, alors à la recherche d'un lieu propice pour installer les colons, qui fait écho, sous une forme assourdie, au propos de Lescarbot : « Ce seroit un lieu fort propre pour y bastir & jetter les fondemens d'une republique » (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 251).

⁴Rappelons que les décrets du Concile de Trente sont reçus en 1615 en France par les synodes provinciaux, voir BOIRON, 1989, p. 70-78 ; CERTEAU, 2005a, p. 145-146. Du côté des élites, le retour en force d'un catholicisme régénéré aux sources de la mystique espagnole date du début du siècle avec, en particulier, la fondation du carmel féminin du faubourg Saint-Jacques à Paris en 1604, voir SIMARD, 1976, p. 11-12. On se situe donc à une période charnière.

⁵Sur les premières entreprises missionnaires françaises en Acadie (en particulier jésuite) et l'évolution idéologique de Champlain concernant la vocation coloniale de la France, où il passe d'une épistémè laïque à une épistémè contre-réformiste, il faut lire DESLANDRES, 2003, p. 208-240. Voir aussi TRIGGER, 1991, p. 453-454.

⁶Ce souci de s'aménager un lieu de plaisance est justifié par Champlain par l'ennui qui le gagne alors que Du Gua de Monts est parti reconnaître le pays (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 226).

colons de Port-Royal (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 263). De son côté, Champlain « pour ne demeurer oisif » élève une allée de verdure afin de se rendre plaisamment à la pêche (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 264-265). Si l'on en croit ce dernier, son initiative sera à ce point appréciée que Poutrincourt, lui-même, fera élever une seconde galerie végétale ; mais plus pragmatique que Champlain face à l'hiver canadien qui les attend, celui-ci « ne l'ascheva pas pour estre trop penible, & s'occupa d'autres choses plus nécessaires pour lors » (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 265). L'ordre du Bon Temps que Champlain institue pour adoucir l'hivernement de 1606-1607 à Port-Royal s'inscrit également dans cette veine épicurienne (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 268). Il y a fort à parier que dans ce cas-ci l'explorateur se fait le représentant de ses compatriotes qui conçoivent la colonisation comme la poursuite sous d'autres cieux des plaisirs de la vie. Les lieux de sociabilité et de réconfort sont donc avant tout liés à la domestication de l'environnement à peine découvert, à l'aménagement « ludique » d'une nature pourvoyeuse de nourriture et de loisirs.

Pourtant, une digression due à la plume de Marc Lescarbot suggère que la sphère religieuse n'était pas absente en Acadie dans les années 1610, mais s'amalgamait à cette notion de jovialité que l'on prête souvent à l'univers profane :

Quelquefois aussi il [Jean Fléché] a conduit sa troupe en procession sur une montagne qui est au Nort de leur habitation, sur laquelle y a un roc quarré de toutes parts, de la hauteur d'une table, couvert d'une mousse épaisse où je me suis quelquefois couché plaisamment : j'ay appelé ce lieu le mont de la Roque au pourtraict que j'ay fait du Port Royal en mon Histoire, en faveur d'un mien amy nonne de la Roque Prevost de Vimeu en Picardie, qui desiroit prendre là une terre, & y envoyer des hommes (RJ 2, p. 162).

Deux univers se superposent : celui du prêtre séculier qui associe le plateau rocheux à la table d'autel et celui de l'avocat qui y voit un lit, un lieu de plaisance ou un fief pour son ami. Le religieux et le profane cohabitent ici sur le mode plaisant qui pourrait être un pied de nez au prêtre dans l'esprit irrévérencieux de l'écrivain. En ce début du XVII^e siècle, la sphère religieuse ne tient qu'un rôle, somme toute, secondaire chez Lescarbot et Champlain en comparaison de l'amitié et de la dérision enjouée face aux variétés de la nature. La plaisanterie railleuse d'un Lescarbot et le délassement profane après l'action d'un Champlain, ne seraient-ils pas des contrepoids salvateurs pour cette société française sortie exsangue des guerres civiles de religion ?

1.1.2 Paysages et chapelles récollets

Avec l'arrivée de quatre récollets au Canada au mois de mai 1615, une conception du lieu cultuel et de l'espace religieux voit le jour. L'entrée du golfe du Saint-Laurent se révèle « fort sterile, seiche, deserte & pleine de montagnes & rochers avec une solitude profonde qu'il leur sembloit estre au milieu des deserts de l'Arabie pierreuse » (SAGARD, 1866, p. 37). Quelques lignes plus loin, c'est au désert des ermites de la Thébaidé que renvoie le paysage (SAGARD, 1866, p. 37). Quant à Jean Dolbeau, plus avancé à l'intérieur des terres, Gabriel Sagard décrit le décor naturel qui s'offre à sa contemplation comme composé de « belles prairies esmaillées en Esté de quantité de belles fleurettes, les bonnes terres de Kebec, & l'agreable contrée où il est à present basti nostre petit couvent » (SAGARD, 1866, p. 37-38). L'espace de la découverte est par conséquent hétérogène : il se définit dans le mouvement de la navigation qui amène les récollets des côtes arides de l'embouchure du fleuve à l'habitation de Québec, lieu tout disposé à les accueillir. Ces deux conceptions se succédant « au fil de l'eau » révèlent l'ambivalence du regard récollet porté sur le territoire du Nouveau Monde. À vrai dire, tout en s'appuyant sur l'observation, cette vision se fait le reflet des espérances et des besoins des frères⁷.

Tout d'abord, ce territoire est le lieu d'une ascèse et, par conséquent, d'une progression spirituelle d'un monde exempt de délices au paradis des élus, de la terre ingrate aux récompenses célestes. Ce pays est donc le lieu par excellence où exercer la pauvreté et la méditation, vertus cardinales chez les récollets pour engager un rapprochement vers Dieu. Ensuite, le paysage parle d'un paradis sur terre qu'incarne l'évocation du futur monastère au milieu de la verdure et des terres grasses. Ici le paysage, lourd de promesses, annonce un avenir radieux, celui à la fois de la civilisation française et de la vie fraternelle des moines dans un cadre champêtre.

Rappelons qu'au début du XVII^e siècle, tant les références aux anachorètes des temps patristiques que celles de l'*Otium amoenum* jouissent d'une faveur renouvelée, au point que ces deux conceptions se rejoignent chez les contemporains. Il n'est que de citer la série gravée conçue par Martin de Vos, *Solitudo sive vitae patrum eremicolarum*, où les ermites évoluent dans des paysages luxuriants pour se convaincre que les imaginaires se

⁷Pour mesurer combien la description de la découverte de la vallée du Saint-Laurent par Sagard est tributaire d'une épistémè franciscaine, on peut la comparer avec celle plus « objective » du topographe Champlain (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 86-90 et 294-295).

confondent (Fig. 1.4)⁸. N'oublions pas également que la figure de François d'Assise, s'extasiant devant une nature verdoyante et variée tout en appelant à une ascèse totale sur le modèle des athlètes spirituels des temps érémitiques, a valeur fondatrice non seulement pour les moines qui se réclament de son héritage mais pour tout l'Occident latin⁹. Pour clore cette parenthèse sur l'iconographie de l'ermite, comment ne pas évoquer les affinités de celle-ci avec les premières représentations du « sauvage » américain, laissant supposer que c'est le territoire, connoté d'emblée comme « désertique » et « naturel », qui a contaminé la perception que l'on avait des autochtones. De fait, pour Sagard, l'humanité des



FIG. 1.4: SADELER, Johanes I et Raphael I d'après Martin de Vos, *Abraham l'ermitte dans Solitudo sive vitae patrum eremicorum*, 1585-1586, burin, 18.8 x 20.3 cm.

Amérindiens tiendrait plus à la beauté du paysage qu'ils occupent qu'à des qualités qui leur seraient intrinsèques ; ce sentiment diffus et poétique de l'espace, comme on le verra, offre un saisissant contraste avec l'attitude qu'adopteront les jésuites à l'égard à la fois

⁸Pour les notions de « retraite » et d'*otium*, voir l'ensemble de l'étude de BEUGNOT, 1996. Sur la collusion entre nature verdoyante et déserts arides des ermites syriens et égyptiens, l'auteur écrit au sujet d'un terme qui a la faveur des premiers écrivains de la Nouvelle-France : « Au cours du siècle, le mot *désert*, s'est banalisé ; il ne renvoie plus seulement, ni surtout aux contemplatifs de la Thébaïde et à l'austérité spirituelle de l'érémisme, mais à la maison écartée », BEUGNOT, 1996, p. 16. Pour le renouveau à partir du XVI^e siècle des séries des ermites et ermitesses, voir KNIPPING, 1974, p. 441-444 et pour une liste des séries gravées des ermites sorties des presses anversoises, BOLLEN, 1989, p. 18, note 13.

⁹LE GOFF, 1999 ; FRUGOLI, 1999.

de l'Amérique septentrionale et de ses habitants. Les qualités « séraphiques » de l'espace, sa texture divine, confèreraient donc à ses premiers habitants un caractère angélique qui, sans les exonérer du baptême, les appelle à une vocation chrétienne exemplaire. Les habitants du Nouveau Monde sont pour Sagard un « exemple de patience & de modestie » (SAGARD, 1866, p. 11). Il va jusqu'à émettre l'hypothèse que « ces pauvres gens vivent encore de la mesme sorte de nos premiers parens après le peché¹⁰ » (SAGARD, 1866, p. 40 ; voir aussi dans la même veine SAGARD, 1866, p. 262)¹¹. L'assimilation entre la nature et l'indigène n'a rien de fortuit dans sa pensée, mais illustre une posture anthropologique que Certeau a évoquée au détour d'une réflexion : « il s'agit de fabriquer des corps transparents. Rêve franciscain : qu'un corps prêche sans parler et qu'en circulant il donne à voir ce qui l'habite »¹². Ici dans un contexte d'apostolat, ces corps « transparents » seraient les autochtones traversés par cette nature qui à la fois les caractérise et les occulte.

Les rares chapelles érigées par les récollets ne sont pas sans rappeler l'ermitage au milieu du bois ou la cabane d'une première humanité au berceau s'abreuvant encore aux sources du paradis. Il en va ainsi de la première chapelle de Tadoussac érigée en juin 1615 :

Le P. Paul [Paul Huet] resta à Tadoussac, où il celebra la sainte messe pour la premiere fois dans une chapelle qu'il bastit à l'ayde des Mattelots & du Capitaine Morel, avec des rameaux & feuillages d'arbres le plus commodement que l'on peut. Pendant le S. Sacrifice deux hommes decemment vestus estoient à ses costés avec chacun un rameau en main pour en chasser les mousquitoes (SAGARD, 1866, p. 47)¹³.

À en croire Sagard, les autochtones, prenant la chapelle pour une cabane d'habitation, sont surpris par le choix de l'emplacement, inadéquat pour subvenir à leur subsistance. Aussi le récollet leur explique-t-il la fonction qu'il lui assigne : « pour y chanter les loüanges de nostre Dieu, & pour le remercier d'avoir délivré nos freres du peril des glaces » (SAGARD, 1866, p. 48). Par conséquent, une première fonction musicale assimile la frêle construction au chœur des moines. Par contre, avec le déroulement de la célébration, ce caractère ecclésial

¹⁰Et non « avant le péché », ce qui différencie la conception récollet de celle du « Bon Sauvage » qui prévaudra au XVIII^e siècle. Au début du XVII^e siècle, il ne pouvait, bien entendu, être question de les dispenser du péché originel.

¹¹Sagard, en effet, a une opinion très favorable des autochtones, ce qui le différencie de la première génération de jésuites venue en Nouvelle-France après 1632 (à l'exception notable de Jean de Brébeuf comme on le verra). Voir, outre les exemples déjà cités jusqu'ici, SAGARD, 1866, p. 173-176, 242, 366-367, 369-373.

¹²CERTEAU, 1987, p. 118-119.

¹³En 1618, une chapelle de branchages sera élevée à Trois-Rivières ; puis une seconde, en 1622, du même type sera reconstruite à Tadoussac par le récollet Irénée Piat, voir SAGARD, 1866, p. 60 et 99.

s'atténue en englobant toutes les composantes socioculturelles de la colonie naissante. Le capitaine Morel « fait tirer tous les canons » après la messe « pour rendre le corps participant de la feste aussi bien que l'esprit » ; puis, il convie tous les catholiques à un repas pour conférer un caractère plus joyeux à l'une des premières messes jamais organisées en Nouvelle-France. De nouveau, en fin d'après-midi, les chants reprennent de plus belle dans la chapelle « de manière que cet aspre desert en ce jour là fut changé en un petit Paradis [...] au lieu qu'auparavant on n'y entendoit que la voix des animaux qui couvent ses aspres solitudes » (SAGARD, 1866, p. 48).

L'évocation du Paradis est ambiguë. Est-ce l'institution de la célébration liturgique en cette contrée « sauvage » qui crée le Paradis ou le fait que cette contrée soit sauvage ? Ne serait-ce pas plutôt l'heureuse rencontre entre un monde « sauvage » et une piété séraphique qui configure l'espace paradisiaque ? Le dualisme entre liturgie catholique et nature canadienne se résorberait alors dans cette scénographie tout à la fois végétale et musicale dont le bon repas et la canonnade du capitaine Morel constitueraient les intermèdes festifs. À n'en pas douter, plusieurs niveaux s'entremêlent dans cette première évocation d'un lieu culturel : religieux et laïc, français et amérindien, historique et merveilleux. La variété des registres permet sûrement de mieux suggérer la poésie de cette réalité inédite. Tout compte fait, seul un décor matériel manque à la description : aucun objet culturel ou artistique n'est mentionné pour l'occasion.

Dans le même temps, le 2 juin 1615, les récollets parvenus à Québec s'empressent de célébrer une messe :

La premiere chose que ce bon Pere [Jean Dolbeau] fist estant arrivé à Kebec, fut de rendre graces à Dieu, disposer une chapelle pour y celebrer la S. Messe, & des chambrettes pour se loger, mais comme en un païs tres-pauvre beaucoup de choses luy manquans il avoit recours à la patience du pauvre Jesus dans la creiche de Bethleem. Il dit la premiere Messe le 25 jour de juin [...] ¹⁴ & nos autres Religieux ensuite, avec des contentemens d'esprit qui ne se peuvent expliquer, les larmes leur en découloient des yeux de joye, il leur estoit avis d'avoir trouvé le Paradis dans ce païs sauvage où ils esperoient attirer les Anges à leur secours pour la conversion de ce pauvre peuple plus ignorant que meschant (SAGARD, 1866, p. 38).

La chapelle de Québec manque de tout, ce qui en fait, pour les frères de saint François, le lieu idéal de célébration du divin. C'est parce que le sanctuaire, simple hutte, s'imisce

¹⁴ Champlain date du 26 juin 1615 la première messe à Québec (CHAMPLAIN, 1973, vol. 2, p. 505). Il se peut que Sagard l'ait avancée de quelques heures pour accentuer cet acte fondateur comparable à la naissance du Christ.

dans cet espace exempt de culture et d'architecture qu'il reproduit la geste évangélique de la fuite en Égypte et de la naissance du Christ, qu'il abrite, comme en Palestine, le corps enfant de Dieu¹⁵. De son côté, Champlain a aussi gardé le souvenir de ces premiers moments des religieux en Nouvelle-France et de leur émoi devant la beauté du site : « les Pere Jean, & Pacifique, ils demeurerent audit Quebec pour accomoder leur Chapelle, & donner ordre à leur logement, lesquels furent grandement édifiez d'avoir veu le lieu tout autrement qu'ils ne s'estoient imaginez, & qui leur augmenta leur zele » (CHAMPLAIN, 1973, vol. 2, p. 499-500).

C'est encore à Champlain que nous devons le souvenir d'une autre « première messe » célébrée à la rivière de la Prairie (près du saut Saint-Louis). Presque contemporaine de celle de Jean Dolbeau à Québec, elle a pour officiants Denis Jamet et Joseph Le Caron. Or, cette fois-ci, elle n'est pas destinée aux seuls récollets, mais également aux autochtones réunis dans la région pour traiter et parlementer avec les Français au sujet de leur guerre contre les Iroquois :

La messe qui fut chantée sur le bord de ladite riviere avec toute devotion, par le Reverend Pere Denis, & Pere Joseph, devant tous ces peuples qui estoient en admiration, de voir les ceremonies dont on usoit, & des ornements qui leur sembloient si beaux, comme chose qu'ils n'avoient jamais veüe (CHAMPLAIN, 1973, vol. 2, p. 504).

Pour le Saintongeais, moins préoccupé de mettre en avant la pauvreté évangélique des missionnaires, le rituel catholique s'exprime non seulement par la beauté de ses chants, mais aussi par le faste visuel qu'il déploie. Grâce à lui, on apprend que des considérations matérielles et décoratives occupaient les récollets qui avant leur départ pour l'Amérique, s'étaient pourvus des « habits, linges, & ornements qui leur estoit de besoing, pour faire, & dire, le service divin » (CHAMPLAIN, 1973, vol. 2, p. 494-496). Que dire également de l'empressement fébrile de Joseph Le Caron, retournant à Québec pour prendre les objets nécessaires aux célébrations liturgiques avant de partir en Huronie (CHAMPLAIN, 1973, vol. 2, p. 498-500) ?

À La Prairie, les autochtones ne sont que de simples spectateurs qui s'émerveillent des rituels des Français. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit ici de l'une des premières

¹⁵ Bien sûr, dans l'évocation de la première chapelle de Québec en 1636, Sagard entend écrire les premières pages d'une « légende dorée » qui rendrait justice à l'action pionnière des récollets en Nouvelle-France. La création de la chapelle de Notre-Dame-des-Anges à Québec, première fondation d'une France missionnaire et coloniale, n'a pas échappé à des enjeux idéologiques qui ne se sont pas cantonnés à la sphère culturelle et se sont prolongés jusqu'au moins la fin du XVII^e siècle. À ce sujet, voir la note plus loin concernant sa dédicace.

attestations de pratiques rituelles catholiques en interaction avec des Amérindiens, laissant provisoirement dans l'ombre les échanges commerciaux et les pourparlers diplomatiques qui prévalent à cette époque dans les relations franco-amérindiennes. Du reste, l'étonnement des autochtones au spectacle de cette messe en plein air et de la beauté des objets et des vêtements cultuels, tel que décrit par Champlain, ne les distingue pas tant des colons que l'on pourrait le croire. En effet, les Français de l'époque participaient aux offices le plus souvent en simples spectateurs ; les gestes essentiels, comme la lecture des Évangiles, les sermons, les consécration, la manipulation des objets, relevaient du prêtre, médiateur entre Dieu et le peuple. Pour une participation plus totale du fidèle au rituel catholique, pour une communion plus directe avec le divin qui ignore la distance imposée par le rituel « audio-visuel » de la messe, il faut se tourner vers les processions. Dans les cortèges qui se dirigent vers un lieu vénéré, le corps du fidèle est beaucoup plus impliqué ; les gestes, le mouvement, la proximité avec les objets essentiels de la liturgie, comme le saint sacrement ou les reliques, la différenciation moins marquée avec les prêtres, concourent à dissoudre les frontières imposées par la célébration. Ceci explique peut-être pourquoi Pierre Biard, dans le bilan confiant qu'il dresse de l'expérience des jésuites en Acadie, insiste sur le fait que les autochtones ont non seulement vu et entendu les cérémonies catholiques, mais qu'ils ont aussi participé aux processions :

[...] si les ont-ils catechisé tant qu'ils ont peu, & par les yeux, & par les oreilles. Par les yeux, dy-je, leur faisant voir nos us & ceremonies, & les y accoutumants. En nos Processions nous faisons aller les petits enfans au devant de la Croix, & faire quelque service, comme de porter les luminaires, ou autres choses ; tant eux que leurs peres y prenoient du plaisir, comme s'ils eussent esté vrayment Chrestiens (RJ 4, p. 86).

N'est-ce pas une manière de dire que pour attirer les Amérindiens au catholicisme, tout ne passe pas par la séduction d'un spectacle, aussi majestueux soit-il, mais procède également d'une sorte de « gymnastique corporelle » qui sollicite le corps en son entier ? Selon Biard, marcher, porter les luminaires, s'immerger dans la foule, unir sa voix à celle des autres, prendre contact avec les objets du culte, ne signifie pas être chrétien, mais se disposer à le devenir, tant le corps et l'esprit sont indissociables pour un jésuite soucieux de pastorale. La notion de plaisir, de partage et de communion est aussi pour le missionnaire ce premier pas nécessaire vers une christianisation. Peut-être est-ce là ce qui différencie les récollets des jésuites en ces premières années du siècle ? Les uns, animés par une pratique monastique d'introspection qui se nourrit d'un émerveillement sans cesse renouvelé devant une nature

édénique ne se préoccupent que fort peu de pastorale ou d'apostolat ; les autres, marqués par un souci de réforme pastorale et de discipline, n'envisagent que ces « corps » et ces « cultures » qu'il faut gagner au christianisme, indifférents par là même à la singularité d'un espace qui pourrait les informer. De fait, pour reprendre les propos de Certeau, s'il est un ordre religieux pour lequel le corps n'est pas « transparent » mais bien opaque et rétif, c'est bien celui des jésuites qui entendent le modeler et le transformer de fond en comble. Jamais chez les jésuites de la Nouvelle-France, il ne sera question de concevoir les êtres dans l'espace qu'ils habitent, dans le lien intime et fusionnel qu'ils entretiennent avec lui, liens peut-être pressentis par les récollets même s'il manquait à ces derniers, de toute évidence, une conscience des spécificités autochtones.

Dans le sillage de cette idée, notons par ailleurs une profonde divergence entre les deux ordres missionnaires concernant les rapports entre nature (espace) et culture (corps). La notion de « retraite », très à l'honneur au cours du XVII^e siècle et qui sera un des leit-motifs de la littérature missionnaire dans la première moitié du siècle, ne signifie pas la même chose selon que l'on se trouve dans un contexte récollet ou jésuite. Pour les jésuites de la première moitié du siècle, tant pour les chapelles de mission en Huronie que pour les chapelles coloniales, le sentiment de la « retraite » est bien ce que Bernard Beugnot a démontré dans l'essai qu'il y consacre : un éloignement du monde, un retranchement qui permet de ne pas totalement s'y perdre¹⁶. Le monde, l'ici-bas, associé à l'espace mondain est, à ce titre, perçu par les missionnaires comme lieu du diable (en particulier dans les années 1620-1640), ou vers les années 1650, lieu marqué par l'absence de Dieu. Comme on l'a vu avec Ignace, en ce monde, la seule accessibilité au divin a pour condition le dialogue méthodique et réfléchi entre son incarnation (le Dieu inscrit dans l'épaisseur du réel, du charnel et du sensoriel) et une conscience (l'homme en soi pour sortir de soi). Il n'en est rien pour les successeurs de saint François d'Assise, et ce jusque dans les années 1630, comme on le constate avec le témoignage de Sagard. Le monde terrestre, qui plus est celui de l'Amérique, est habité de Dieu, traversé de sa présence, de sa beauté et de sa luminosité. De fait, les autels végétaux de Tadoussac, les messes à Québec et à La Prairie n'instituent aucune distance avec le paysage canadien ; bien au contraire, elles se fondent en lui, se nourrissent de sa splendeur et de sa pureté¹⁷. À l'instar de saint François, moine

¹⁶BEUGNOT, 1996.

¹⁷Selon nous, nous devons à Sagard une des meilleures descriptions du XVII^e siècle des conceptions animistes des autochtones de l'Amérique du Nord-Est (SAGARD, 1866, p. 455-457) probablement en raison de son appartenance à la tradition franciscaine.

gyrovague, frère du « Soleil », dont la silhouette s'enchâsse dans le paysage italien¹⁸, la rencontre des quatre moines avec le Canada signe l'avènement des retrouvailles avec le divin et une union renouvelée avec l'esprit de l'ordre. Elle n'a rien à voir avec ce retranchement, cette coupure du monde qui qualifiera les premières chapelles de mission jésuite. La « recollection » se conçoit en ce monde d'autant qu'à présent, ce monde nouveau qui se livre à l'appétit spirituel des frères constitue le paradis.

Néanmoins la réalité coloniale et missionnaire, mais aussi les impératifs contre-réformistes, vont causer des interférences chez les religieux qui n'en resteront pas moins fidèles à leur optique première quoiqu'ils tenteront, pour pouvoir revenir après 1632, de s'y plier en concevant un projet apostolique. Car même avec la création d'un couvent à Québec et de premières chapelles de mission en Huronie, jamais ce bonheur lié à la découverte de la nature et de la beauté du Canada ne disparaîtra dans le souvenir des moines, comme en témoignent les écrits de Sagard.

Toutefois, avec la création d'un couvent et d'une chapelle en pierre, commencés le 3 juin 1620, les enjeux financiers liés à l'établissement de sanctuaires dans la colonie apparaissent pour la première fois dans les documents à notre disposition (SAGARD, 1866, p. 66). La chapelle est dédiée à saint Charles Borromée en l'honneur de l'un des principaux donateurs des récollets de la Nouvelle-France : Charles de Boves, grand vicaire de Pontoise¹⁹. D'autres aumônes viendront même si Sagard ajoute que « les marchands ne

¹⁸FRUGOLI, 1999, p. 69 : « pour François, le lieu de la vie religieuse est un espace ouvert à arpenter sans cesse ». Nous avons bien sûr à l'esprit le splendide « Cantique de frère Soleil ou des créatures » composé par François et les premières icônes présentant le corps efflanqué et disgracieux du saint en soutane sur des aplats dorés et colorés. Le cantique et les premières représentations du saint sont reproduits dans LE GOFF, 1999, p. 98-99.

¹⁹Pour ce qui est de la chapelle proprement dite, sa dédicace a fait l'objet d'une polémique chez les historiens en raison de sources contradictoires. La principale difficulté réside dans le fait qu'en 1632, Sagard parle de « nostre Convent de saint Charles » (SAGARD, 1998, p. 255) et en 1636, de « nostre petit Couvent consacré en l'honneur de Dieu & de Nostre Dame des Anges » (SAGARD, 1866, p. 159). Étant donné que les récollets ne sont pas retournés au Canada après la restitution de Québec à la France entre-temps, il ne peut s'agir d'un changement de dédicace. De plus, si l'on croit Charles Lallemant, les jésuites en 1626 dédièrent leur nouvelle habitation vis-à-vis du couvent récollet sur les bords de la rivière Saint-Charles à Notre-Dame des Anges en reconnaissance de l'hospitalité des récollets qui les avaient logés en 1625 (RJ 4, p. 226). À vrai dire, la rivalité entre les deux ordres semble la principale cause de cet imbroglio documentaire. Deux historiens jésuites, Adrien Pouliot et Lucien Campeau, penchent pour une dédicace à saint Charles. Pouliot cite une source datée de 1635 provenant des récollets tandis que Campeau conteste un document de 1636. Quant à Jack Warwick, tout en étant moins catégorique, suggère, compte tenu du contexte historique des années 1632-1636 où les récollets font des pieds et des mains pour revenir et où les partisans des jésuites travaillent à les écarter, une dédicace originelle à Notre-Dame des Anges de la chapelle des récollets. Cette hypothèse a le mérite d'être la plus logique, car la dévotion est associée au début de l'ordre franciscain (dédicace de la première chapelle des Franciscains) même si l'idée de deux chapelles aussi proches dédiées à Notre-Dame des Anges a quelque chose d'incongru. C'est d'ailleurs pour cette raison que Jack Warwick remet en question la dédicace de 1626 des jésuites. Pour le dossier sur la dédicace, les sources utilisées

nous assistoient presque en rien (excepté le sieur de Pont Gravé en ce qu'il pouvoit de son particulier) » (SAGARD, 1866, p. 67). L'architecture du couvent nous est connue grâce à une lettre du 15 août 1620 du supérieur des récollets, Denis Jamet, à Charles de Boves, que Gabriel Sagard reproduit *in extenso* dans son *Histoire du Canada* (SAGARD, 1866, p. 68-74). L'édifice en pierre est disposé entre un premier étage composé d'une chapelle « en attendant mieux » et d'une « belle grande chambre [salle] » et un étage supérieur destiné aux malades. Outre cela, le bâtiment prend l'allure d'une forteresse par l'adjonction de trois tourelles ou « guarittes » (SAGARD, 1866, p. 69). Les jardins et les champs ne sont pas non plus négligés ; ils participent, tout comme le couvent, à la prise de possession de la contrée et annoncent les projets civilisateurs des frères (SAGARD, 1866, p. 70-71). Ils ont à peu près la signification que leur concédait Champlain en Acadie : la nature cultivée est le signe d'un avenir prospère dans un cadre idyllique.

Cependant, c'est la réponse du 27 février 1621 du vicaire de Pontoise à Jamet qui est la plus explicite au sujet du rôle que doit tenir le petit édifice dans l'évangélisation (SAGARD, 1866, p. 75-79) : il doit servir de couvent, de forteresse, d'hôpital et de séminaire (SAGARD, 1866, p. 75-76). En démultipliant ses activités et en le transformant en fortin, le donateur est persuadé que le monastère renoue avec une tradition ancienne et nationale, opinion qui laisse deviner le gallicanisme de ce principal bienfaiteur des récollets²⁰. En bon vicaire appartenant au clergé de France, Charles de Bove légifère sur la fonction du petit bâtiment. Rien n'est oublié, même les jardins sont mentionnés comme adéquats à la réussite d'un tel projet. Autre aspect, tout aussi essentiel, est l'articulation entre le dedans et le dehors, entre les offices réguliers destinés au culte et l'action apostolique :

Et quand vous sortez de ces redoutables Autels du grand Dieu vivant, soufflez en la face de ces Sauvages cet esprit de vie, que vous y venez de recevoir, leurs mettant quelquefois vos mains lesquelles viennent de toucher & contracter ces

par les historiens sont : un mémoire adressé à Urbain VIII par Vincent Moret, ministre de la province de Saint-Denis, daté de 1635 et intitulé *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum* [...], 1633-1640 (POULIOT, 1956, notes 5 et 6) ; « Mémoire des récollets demandant de retourner au Canada » daté de 1636, p. 164 : « Ceste église achevée fut béniste et appelée Nostre-Dame des Anges » (à ce propos, Campeau parle dans la note correspondante de « vivace fausseté » [MNF III, 1987, document 54 et note 78]) ; Charles Lallemant, « Lettre [...] envoyée au père Jerosme l'Allemand son frère », *Mercure françois*, 1626, vol. 1, p. 12-34 reprise dans RJ 4, p. 190-226. Warwick conteste la valeur historique de cette lettre adoptant le point de vue de LECLERCQ, 1691, vol. 1, p. 444 qui parle d'une dédicace à Notre-Dame des Anges de la part des récollets dès 1621 puis reprise par les jésuites en 1635 (cité dans SAGARD, 1998, note 70).

²⁰ « Nous voyons cela [des monastères-forteresses] à Saint Denis en France, à Saint Germain des Prés, à Sainte Geneviève, au Temple, à Saint Martin des Champs, à Paris & en plusieurs autres lieux », SAGARD, 1866, p. 76.

divins Misteres du precieux corps & sang de nostre Seigneur (SAGARD, 1866, p. 77-78).

Ce qui se passe à l'intérieur de la chapelle influe sur l'action extérieure. Le sanctuaire devient ce lieu où trouver la force nécessaire de répandre le message évangélique, de régénérer ce paysage qui, sous la plume du bienfaiteur, ne bénéficie pas de la présence divine. Comme un fluide quasi magique, d'une matérialité considérable puisqu'elle est composée « du corps et du sang du Christ », cette énergie sacrale par simple contact physique avec les Amérindiens leur instillera la foi catholique.

Le caractère implacable de la présence divine dans la vallée laurentienne grâce à l'érection de sanctuaires et d'autels chrétiens, tel que présenté par le vicaire – qui, rappelons-le, écrit de Paris – procède d'une vision pour le moins irréaliste du Nouveau Monde. Sagard n'y souscrit pas, préférant décrire le couvent en pierre de la même manière que les chapelles sylvestres : un petit paradis sur terre adapté à la vie coloniale et monacale. Une évolution se dessine pourtant : cette fois-ci, ce havre de paix est autant le fruit de la généreuse nature canadienne que des activités horticole et bâtiesseuse des récollets. Enserrés entre une rivière et une forêt, l'édifice et ses jardins aménagent le cadre champêtre que nous avons rencontré dans les écrits acadiens et laurentiens du début du siècle (SAGARD, 1866, p. 160-164). Mais, une inquiétude subsiste :

[...] ressemblant neantmoins, plustost une maison de Noblesse des champs, que non pas à un Monastere de freres Mineurs, ayant esté contraincts de le bastir de la sorte, tant à cause de nostre pauvreté, que pour se fortifier [...], contre les Sauvages, s'ils vouloient nous offencer, ou voller nos ornemens (SAGARD, 1866, p. 161).

Aussi l'architecture du couvent, au lieu de répandre le message divin auprès des autochtones, comme le concevait le vicaire, impose-t-elle une protection contre leur présence inopportune. Comme les fortins de Port-Royal et de Québec, le couvent se dote d'une palissade, d'un « donjon [...] courtines & rampars [...] fossés » (SAGARD, 1866, p. 161). Le paradis récollet, la « recollection », n'existe qu'au prix de l'érection de murs qui éloignent les moines de leur vocation apostolique. En effet, comment s'inscrire encore dans ce paysage aimé et goûté sinon en faisant prévaloir la vie monastique sur celle apostolique ? Un dualisme entre Amérindiens et Amérique du Nord apparaît ici, comme si les constructions en pierre des récollets, leur prise de possession du territoire, les avaient éloignés non pas de la nature mais des autochtones devenus « étrangers » au paysage que se sont accaparé les moines.

Pour Sagard, le Canada a tendance à se trouver tout entier à l'intérieur du couvent et dans ce cas, cette nature « civilisée » entre en contradiction avec les Amérindiens, rendant impossible toute action missionnaire. D'où les raisons qu'il invoque pour expliquer l'échec apostolique de son ordre en Nouvelle-France : sans un maillage urbain, des architectures et des champs cultivés, l'apostolat récollet est voué à l'impuissance. Ainsi n'est-ce pas seulement l'absence de sanctuaires qui traduit la difficulté d'inculquer les fondements du christianisme aux autochtones, mais de manière plus générale, l'absence de « bourgs, villes & villages sous de bons Chefs » (SAGARD, 1866, p. 166). En raison de cela, le couvent, en tant qu'enclave au milieu du monde autochtone, aménagé entre jardins et édifices, s'érige en modèle miniaturisé de ce que les récollets projettent pour l'ensemble du territoire de la colonie.

Par conséquent, rien de fortuit dans le souhait exprimé par Sagard de voir les Amérindiens se sédentariser et se mêler à des familles françaises dans un milieu citadin juste après l'évocation du couvent forteresse (SAGARD, 1866, p. 165-167). Celui-ci résume les nombreuses aspirations coloniales de l'époque situées à mi-chemin entre décor rural et citadin, entre mode de vie régulier et séculier. Au bout du compte, le monastère s'impose comme le microcosme d'une France ancienne et d'une Nouvelle-France en devenir. En parcourant le Saint-Laurent, Sagard ne rêve-t-il pas de constructions urbaines plutôt que de conversions ?

Dans l'entretien de mes pensées, il m'arrivoit (d'un si bel object) [la beauté du paysage] de grands souhaits d'y voir des villes & villages bastis, & où l'air & la chasse sont également bonnes, mais ces pensées n'enfantoient en moy que des regrets de mon impuissance (SAGARD, 1866, p. 169).

Sédentariser les Amérindiens ne suffit pas, encore faut-il qu'ils aient des villes où s'installer. Aussi s'agit-il moins de changer les autochtones que de transformer l'espace qu'ils occupent. Le couvent que les récollets érigent au début des années 1620 n'est donc pas un centre de mission, c'est le premier jalon d'un ensemble urbanistique et colonial (l'un n'allant pas sans l'autre). Comme le clame Sagard : « les Religieux peuvent-ils toujours courir avec eux en Hyver & Esté, les bois & les montagnes, & quelques fois en des pays fort esloignez, chargez de leurs ornemens & petites commoditez » (SAGARD, 1866, p. 166). On mesure ici la conception duelle chez les récollets de l'espace et de la conversion des populations au christianisme, laquelle est animée par une vision céleste du Nouveau Monde et par un désir de possessions terrestres (« ornemens & petites commoditez »). Cette dualité se retrouve également dans la construction des premières chapelles de mission en Huronie.

En août 1615, Joseph Le Caron, parti en mission, s'installe au village huron de Carhagouha :

Ils [les Hurons] pensoient le [Joseph Le Caron] loger dans leurs cabanes pour pouvoir jouir [...] de sa presence, [...] mais comme cela repugnoit à sa modestie religieuse, après les en avoir humblement remercié & remontré que les choses qu'il avoit à traicter avec Dieu pour leur salut, devoient estre negociées en lieu de repos & hors le bruit des enfans, ils luy en accommoderent une à part à la portée de la fleche hors de leur village ou les Sauvages l'alloient journellement visiter & luy de mesme [...] où il se trouvoit souvent avec eux (SAGARD, 1866, p. 41-42).

Serait-ce par décence, autrement dit par souci d'instaurer une claire délimitation entre mondes profane et sacré, que Le Caron s'éloignerait du village ? Cela irait à l'encontre des coutumes de ses hôtes qui conçoivent difficilement que l'on puisse déroger aux règles de l'hospitalité quand on se proclame ami ou allié. Conscient du malentendu qu'il pourrait provoquer, il justifie son attitude en parlant de Dieu comme s'il s'agissait d'un allié vivant « à une portée de flèche du village » qu'il faut ménager. L'expérience se renouvelle en 1623 avec Sagard lorsque celui-ci s'installe à Tequenonkiayé, principal village de la Nation de l'Ours. Dans un premier temps, le récollet est « adopté » par une famille huronne, « Mon Sauvage qui me tenoit en qualité de frere » (SAGARD, 1866, p. 201) ; ce faisant, son intégration à la communauté s'en trouve facilitée (SAGARD, 1998, p. 162-170 ; SAGARD, 1866, p. 200-206). Comme il vit parmi la famille de son hôte, un festin est préparé en son honneur qui marque son entrée dans la maison-longue. Bien que les marques d'affection des Hurons le ravissent et renforcent la confiance qu'il porte en sa mission, il semble pourtant ne pas avoir saisi toute l'importance des efforts des autochtones pour l'intégrer à leur société puisque le lendemain matin, muni de son « cadran solaire », le voici parti dans les bois à la recherche de solitude :

[...] en quelque lieu à l'escart pour pouvoir dire mon office en paix, & mes petites prieres & meditations ordinaires hors du bruit : estant environ midy ou une heure, je me rendois derechef à nostre cabane, pour disner d'un peu de Sagamité, [...] ; après disner je lisois dans quelque petit livre [...], ou bien j'escrivois, & observant soigneusement les mots de la langue que j'apprenois, [...] repetois devant mes Sauvages, lesquels [...] m'aidoient à m'y perfectionner (SAGARD, 1866, p. 203).

Il est significatif que le récollet départage sa journée entre entretiens avec les autochtones et méditations solitaires, la forêt étant dévolue à cette dernière tandis que le village est le lieu des interactions sociales. Il insiste d'ailleurs plus loin sur son souci permanent de rendre

visite aux Hurons « en leurs cabanes et menages » afin de se les concilier (SAGARD, 1866, p. 204-205). Grâce à cette fréquentation quotidienne, il découvre la grande humanité des Hurons et les sentiments affectueux qui les animent. Pourtant, Sagard se trouve devant un dilemme : « mais comme un continuel & assidu bruit de la mesnagerie n'estoit point compatible à nostre humeur, non plus qu'à nostre condition, nous [...] primes congé » (SAGARD, 1866, p. 399). Aussi ce désir en apparence paradoxal d'intégration et d'exclusion de la communauté autochtone s'expliquerait-il par le statut particulier des récollets. Astreints à réciter les offices, ils doivent, selon une tradition monastique pluriséculaire, développer un espace intérieur afin de s'unir à Dieu²¹. La situation des premiers missionnaires s'avère donc intenable d'un point de vue tant physique que psychologique. Leur vie ne se limitant pas à l'apostolat, ils ne peuvent se contenter d'un espace aménagé à l'intérieur d'une cabane qu'ils partageraient avec les Amérindiens sans prendre le risque de se perdre plutôt que de les sauver.

En effet, Sagard, arrivé au milieu de l'été en Huronie, quitte Tequenonquiaye pour aller à la recherche de ses deux compagnons, Nicolas Viel et Joseph Le Caron, au plus tard au début de l'automne 1623. Tous trois décident de s'installer à Quieunonascaran avant le mois d'octobre²². C'est donc au moment où les hommes reviennent au village avant de repartir pour la pêche que les récollets réclament cette fois-ci une cabane particulière. Alors que les Hurons s'apprêtent à passer un hiver parmi leurs parents, à multiplier les cérémonies rituelles pour la bonne marche de leur société (CHAMPLAIN, 1973, vol. 2, p. 947-948 ; RJ 8, p. 142), voilà que les trois religieux, qu'ils ont accueillis pour sceller l'entente avec les Français, s'enquière d'obtenir une maison hors du bourg afin de limiter les contacts avec eux, comme si le lien fraternel que suppose l'alliance avec les Français n'existait plus. Dans ces conditions, la réaction d'un jeune Huron lors de la construction de la cabane-chapelle n'a rien pour surprendre : pourquoi bâtir une petite maison à l'orée du bois à des « personnes qui ne leur estoient pas parens » (SAGARD, 1866, p. 211) ?

Pourtant, le récollet, tout en rendant compte des dissensions provoquées par leur éloignement, préfère s'attarder sur le fait que les Hurons participent à la construction de leur cabane chapelle qui, d'un point de vue extérieur, se présente comme une maison-longue en miniature, alors qu'à l'intérieur elle est aménagée en trois espaces distincts : une cuisine

²¹ CARRUTHERS, 2002.

²² SAGARD, 1998, p. 167, note 11 de Jack Warwick.

servant aussi de chambre, un lieu d'entreposage et une chapelle²³. La grande nouveauté par rapport à la tradition iroquoienne réside dans l'adjonction de ce troisième espace culturel. Toutefois, l'innovation la plus visible pour les Hurons consiste à distinguer des zones qui leur sont accessibles à d'autres réservées à l'usage des Français²⁴. La première salle, celle de la chambre et de la cuisine, leur est accessible même si elle est matérialisée par des « petites portes d'escorces toujours fermées & attachées avec des cordelettes » (SAGARD, 1866, p. 215). Cette séparation matérielle entre les espaces semble avoir été une pratique peu commune chez les Hurons. De plus, le magasin est en seconde position alors que l'on sait qu'en Huronie, celui-ci se trouvait à l'entrée, marquant peut-être une transition symbolique entre mondes extérieur et intérieur²⁵. Pour les Français, il marque le passage du profane au sacré, la chapelle, pièce inaccessible aux Amérindiens, étant placée au fond de la maison d'écorces. Un autel sous la forme d'une table en bois est le seul objet mentionné indiquant sa vocation liturgique bien que l'on imagine aisément que des pièces d'orfèvrerie et des vêtements sacerdotaux y étaient entreposés.

Avec cette première chapelle de mission, qui servira de modèle pendant des années aux jésuites de la Huronie, on conçoit les doutes et les appréhensions des autochtones à l'égard de la volonté des missionnaires de rester leurs alliés. Toute volonté de se soustraire à la communauté, tout désir individualiste de procéder à des rituels dans la profondeur des bois ou à l'abri des regards, mais aussi toute tentative de soustraire des objets singuliers de l'usage commun, ne pouvaient qu'éveiller les soupçons des Iroquoiens (SAGARD, 1866, p. 368). Malgré tout, si l'on en croit Sagard, il semble qu'au début du siècle, les récollets aient été tolérés et qu'aucune dissension majeure n'ait surgi au cours de leur séjour en Huronie, comme cela se produira avec les jésuites à la fin des années 1630. Peut-être est-ce en raison du faible impact de la présence française sur ce territoire et de l'absence d'épidémies qui n'ont pas encore atteint la région ? Il se pourrait aussi que les récollets ne se soient pas acharnés à convertir les autochtones contre leur volonté comme le feront les jésuites un peu plus tard et qu'ils aient plutôt cherché à couler des jours heureux et à bien s'entendre avec eux. Mais une telle attitude conciliatrice semble avant tout motivée par des motifs

²³Pour la description extérieure et intérieure de la cabane-chapelle, voir SAGARD, 1866, p. 214-215. C'est la version que nous utilisons, mais elle se trouve aussi dans SAGARD, 1998, p. 170-171.

²⁴La chapelle est à l'usage des Français demeurant dans le village, SAGARD, 1866, p. 221.

²⁵Pour l'absence de pièces dans les habitations huronnes, se reporter à SAGARD, 1866, p. 237-238, 395. Il existe cependant des partitions entre lieu de vie et entreposage dans les maisons-longues, soit en longueur, soit en hauteur (les *Endicha*), TOOKER, 1997, p. 42.

économiques comme ne s'en cache pas Sagard : « on craint plus de mescontenter les Sauvages (à cause des pelleteries) qu'eux [qu'ils n'] ont d'offencer les François » (SAGARD, 1866, p. 152).

Un témoignage où est décrite la perception que finirent par se faire les Amérindiens de la chapelle va également dans ce sens :

Nos pauvres Sauvages ignorans encore la maniere d'adorer & servir Dieu, avoient souvent recours à nos prieres, [...] & se rejoüissoient de nous ouyr chanter des Hymnes [...], pendant lesquels (s'ils se trouvoient presens), ils gardoient estroitement le silence, & se rendoient attentifs, pour le moins au son, & à la voix qui les contenoit fort. S'ils se presentoient à la porte de nostre cabane, nos prieres commencées, ils se donnoient la patience qu'elles fussent achevées, ou s'en retournoient en paix, sçachant deja que nous ne devons pas estre interrompus [...], & que d'entrer en force, [...], estoit [...] incivile [...] un obstacle aux bons effets de la priere, [...]. Nous aydant en cela la coutume qu'ils ont de n'admettre aucun dans leurs cabanes, lorsqu'ils y chantent les malades, ou que les mots de festins ont esté prononcez. Lorsque la Sainte Messe se disoit [...], ils n'y assistoient non plus, car elle s'y disoit toujours la porte fermée [...] ils estoient incapables d'y assister, comme infidelles, mais aussi pour apprehension que quelques malicieux nous desrobast nostre Calice, qu'ils appeloient petite chaudiere [...] : pour nostre voile de Calice, nous leur montrions assez librement, avec le beau Chasuble que la Reyne²⁶ nous avoit donné, qu'ils admiroient avec raison, [...] & nous venoient souvent supplier de le faire voir à leurs malades (SAGARD, 1866, p. 475-476).

Sagard ne décrit pas l'intérieur de la chapelle, mais présente l'attitude des Hurons situés à l'extérieur lors des célébrations. Ce décentrement entraîne un changement de registre sensoriel. C'est uniquement par le chant et les prières récitées à haute voix que les rites chrétiens se révèlent aux Hurons. Contrairement à la chapelle, clairement délimitée et excentrée du monde autochtone, la musique chrétienne se déploie dans l'espace de la rencontre. Le son dissout les frontières et les démarcations ; la musique traverse les minces panneaux d'écorce et rejoint les Hurons pourtant exclus de la célébration. Les premiers décors destinés aux missionnés seraient par conséquent acoustiques²⁷ si l'on entend par « décor religieux » un ensemble symboliquement homogène qui qualifie une relation entre l'humain et le spirituel.

²⁶Sur la chasuble donnée par Anne d'Autriche aux récollets, elle était « d'un excellent damas incarnat enrichy d'un passement d'or », SAGARD, 1866, p. 414. Les Hurons, non seulement lui prêtent des vertus thérapeutiques et atropaïques, mais lui confèrent aussi une fonction didactique, les aidant dans leurs conseils (SAGARD, 1866, p. 415). Sur les propriétés transitionnelles de certains artefacts colorés et lumineux chez les autochtones, voir chap. III.

²⁷Cette idée de « décors acoustiques » nous a été soufflée par Paul-André Dubois lors de l'une de nos discussions. Il faut lire sa thèse pour se faire une idée de la richesse et de la complexité historique d'une telle notion dans le contexte missionnaire de la Nouvelle-France, DUBOIS, 2004.

Pour le récollet, c'est d'ailleurs parce qu'il est compris comme un ensemble unifié qu'il imposerait le respect aux autochtones. Les chants des Français sont vénérables au même titre que les festins ou les rites de guérison parce que comme eux ce sont des unités spatio-temporelles soigneusement délimitées. Quant aux objets tels le calice et la chasuble brodée, qui dans l'esprit de Sagard sont intimement associés à la célébration, ils rejoignent, comme les cantiques, le monde autochtone en se transformant temporairement en présents ou en articles de traite. Encore une fois, on constate comment Sagard jongle avec les niveaux d'interprétation passant, selon les circonstances, du registre profane au registre sacré, de l'univers français à celui des Amérindiens, du point de vue liturgique à celui commercial ou esthétique. Ce qui importe pour l'occasion, c'est de ne jamais se placer en confrontation ouverte avec les autochtones, de ne jamais mettre en péril, sous aucun prétexte, l'entente cordiale entre eux et les Hurons.

Par ailleurs, en liant étroitement expression audible et visuelle, il suggère que la religiosité catholique confrontée à un univers culturel différent doit être interrogée et assouplie. Jusqu'où peut-on permettre l'accessibilité du mystère catholique à des non-chrétiens ? Assez pour séduire les autochtones sans cependant franchir la frontière de la décence et du respect au divin, telle semble être sa réponse. La transformation du vêtement sacerdotal et du calice en objets de curiosité et d'admiration, sortis temporairement du sanctuaire pour être touchés et contemplés, ne porte pas préjudice à la sacralité des objets. Il n'en aurait pas été de même s'ils avaient été perçus dans la chapelle. Aussi la difficulté n'étant pas surmontée, une question essentielle demeure : comment attirer les Amérindiens dans le giron de l'Église tout en ne courant pas le risque de désacraliser le sanctuaire et les rites ? De toute évidence, le principal enjeu de l'érection d'une église de mission tient à la fois dans la volonté de la soustraire de l'univers autochtone dans lequel elle s'inscrit tout en attirant ce même univers vers elle. C'est pour cela, à notre avis, que la chapelle de mission est décrite par Sagard à la fois comme un espace polarisé, séparé du village, clos sur lui-même et détenant en son sein les objets les plus sacrés et comme un espace non limité, diffus, généreux, telle cette musique qui parvient aux oreilles des Hurons et cette chasuble amenée jusqu'à eux pour qu'ils en jouissent et puissent soulager leurs malades.

Par conséquent, les choix architecturaux et rituels de Joseph Le Caron en 1615, relayés une dizaine d'années plus tard par ceux de Sagard, s'avèrent des jalons essentiels dans la compréhension de l'histoire des décors de la Nouvelle-France. Ces édifices culturels

d'un genre nouveau apparaissent en raison d'un paradoxe inhérent à la construction d'une chapelle de mission : comment intégrer les autochtones au rituel catholique, mais aussi les séduire afin de les convertir – puisque dans le catholicisme, il faut pour être chrétien être « dans » l'église – tout en ne désacralisant pas le sanctuaire par la présence d'infidèles ? Le lien indissoluble entre monument et fidèle est donc essentiel pour comprendre les chantiers décoratifs des chapelles amérindiennes. En outre, les missionnaires se trouvent dans une situation intenable : doivent-ils vivre dans le monde pour le convertir au risque de se perdre eux-mêmes ou doivent-ils se retirer loin du monde au risque de le laisser « païen » ? Tels sont les enjeux religieux principaux du siècle, d'ailleurs dans les missions tant extérieures qu'intérieures, car le cas des missionnaires au milieu des Amérindiens, comme l'a montré Deslandres, ne se différenciait pas à cet égard de ceux œuvrant dans la société française²⁸.

Ajoutons que ce dilemme ne concerne pas les seuls religieux. Ce goût pour la solitude n'est plus l'apanage des moines et des missionnaires depuis au moins la Renaissance²⁹. De fait, certains colons français semblent également en souffrir ou du moins, avoir du mal à s'adapter à la vie dans les villages amérindiens. Leurs comportements incarnent cette conscience individuelle en émergence qu'il faut alimenter de méditations solitaires, qu'elles soient profanes ou religieuses. Tout comme le moine, le laïc se doit d'avoir une chambre à lui, une bibliothèque ou, du moins, un espace d'intimité qui traduise et alimente une intériorité³⁰. La naissance de nouveaux espaces à la Renaissance, comme le cabinet, la chambre ou la galerie, repose sur une tradition chrétienne pluriséculaire et, comme elle, articule l'intérieur et l'extérieur sans qu'il soit souvent possible de départager considérations profanes et spirituelles à l'époque préclassique. Pour ne citer qu'un seul exemple, Champlain, dès qu'il en a eu l'occasion, n'a-t-il pas construit une galerie et un cabinet pour se délasser de ses explorations ?

En concluant le sujet des chapelles des récollets construites en Nouvelle-France, que ce soit celles de la Huronie ou celles de la vallée laurentienne, nous constatons qu'elles ne sont pas destinées aux Amérindiens. Il n'en demeure pas moins qu'elles se caractérisent par

²⁸DESANDRES, 2003, en particulier les chapitres I à III, p. 19-64. « Pour les promoteurs de ces entreprises apostoliques, il semble bien qu'il n'y a pas de dualité entre missions intérieures et missions étrangères. Ce sont, en fait, les deux champs d'action d'un même labeur d'évangélisation », (p. 61) (thèse principale de l'auteur).

²⁹Pour une réflexion récente sur le concept, on peut lire GOUREVITCH, 1997, en particulier le premier chapitre qui offre un état de la question sur le concept de « l'individualité » dans l'historiographie contemporaine.

³⁰BEUGNOT, 1996 ; PAVEL, 1996.

l'environnement socioculturel dans lequel elles sont placées. Humbles masures, elles portent témoignage du paysage où elles se situent : chapelles ou oratoires inscrits à l'intérieur de maisons-longues édifiées par les Hurons, couvent qui se transforme en forterresse en raison d'un voisinage autochtone. En somme, il s'agit d'autant de refuges au milieu du monde autochtone pour lequel, pourtant, les missionnaires ont franchi l'Atlantique³¹, une dualité qui marque les débuts franciscains en Nouvelle-France et n'est pas prête de disparaître même après leur éviction de la colonie laurentienne en 1632, comme on ne tardera pas à le constater avec les missions jésuites. D'une part, le Nouveau Monde et ses habitants sont une bénédiction, un don de Dieu, encore imprégné de sa présence qu'exprime l'allure enchanteresse des premiers autels, des messes en plein air et des chapelles de mission sous forme de maisons-longues miniaturisées ; d'autre part, un désir irrépressible de villes, d'architectures, de biens terrestres, d'appropriations individuelles et de « civilité », du même coup, condamne à la disparition ces débuts bucoliques de la vie missionnaire. Cette dualité, en fait, historique, superpose idéal évangélique et mendiant et les nouveaux impératifs de la civilisation des mœurs de ce premier XVII^e siècle³². De la même manière que la pauvreté au XVII^e siècle est duelle, à la fois sanctifiante et honnie, les connotations liées aux missions américaines se composent à partir de postulats en apparence contradictoires ou, du moins, qui non pas encore été dialectisés³³. À l'évidence, ce palimpseste épistémique place les récollets de la Nouvelle-France, comme des relais indispensables pour comprendre les chantiers décoratifs des chapelles de missions au XVII^e siècle, et en particulier ceux qu'entreprendront les jésuites. Selon nous, ce sont les récollets, bien plus que les expériences des jésuites Biard ou Massé en Acadie en 1611, qui inspireront les jésuites après 1632, même s'il ne sera plus question alors de laisser transparaître l'origine de cette dette et encore moins les coutures de cette « bigarrure » conceptuelle. Au contraire, considérant qu'ils partent de zéro, les Robes noires se feront les hérauts d'un projet rationnel, homogène, et par conséquent plus efficace, de la conversion des Amérindiens. Avec l'analyse

³¹Bien entendu, ce paradoxe dans les intentions déclarées des missionnaires ne l'est pas si l'on se place d'un point de vue idéologique et colonial. Il n'en reste pas moins qu'en ce début du siècle, c'est plus la dimension symbolique et idéale qui informe l'aspect des premiers décors que les enjeux coloniaux.

³²ÉLIAS, 1973.

³³Sur l'histoire de la pauvreté à l'époque moderne et la distinction entre le « bon » et le « mauvais » pauvre, voir l'ouvrage de GUTTON, 1974. L'auteur, en analysant en détail la notion, fait une démonstration nuancée des liens historiques et anthropologiques tenus entre la naissance d'une pauvreté détestable (qui s'ajoute, sans la détruire, à une pauvreté exaltée), le phénomène du grand « renfermement » des marginaux et des mendiants qui marque le XVII^e siècle et l'éthique individualiste précapitaliste. Pour une vision moins marquée par des enjeux économiques et marxistes de la notion, voir son dernier ouvrage tributaire d'une histoire spirituelle en faveur dans l'historiographie actuelle (GUTTON, 2004).

des décors des chapelles jésuites, nous verrons qu'en dépit de cet esprit systémique et dénué de cette variété épistémologique qui faisait le charme des récollets, les jésuites affronteront les mêmes obstacles que leurs devanciers et, comme eux, devront inventer de nouveaux décors pour la Nouvelle-France.

1.2 Le programme civilisateur de Paul Le Jeune : un obsédant dualisme du langage et de l'image (1632-1637)

1.2.1 Le fortin de Québec : le lieu de la colonisation française

En 1632, au retour des missionnaires jésuites, la région de Québec est décrite par Paul Le Jeune (1591-1664) comme déjà investie par la présence française tandis que la nature canadienne, au lieu d'être louée, ne cause que de l'inconfort, telles ces nuées de moustiques qui l'assaillent et qui « ne s'y trouveroient point, car déjà il s'en trouve fort peu au fort de Kebec, à cause qu'on coupe les bois voisins » (RJ 5, p. 36). Un an plus tard, la forêt est également la cause des froids excessifs et du gel des abords du fleuve qui empêchent la navigation (RJ 5, p. 182). Bien loin de constituer un lieu enchanteur, les caractéristiques sylvestres du Canada se présentent comme l'obstacle principal à la colonisation française : « Voila ma pensée touchant le pays : [...] tout gist à le deserter » (RJ 5, p. 184 ; voir aussi RJ 7, p. 242, 254). Cette phrase est d'ailleurs à rapprocher de l'évocation quelques pages plus loin de la lenteur avec laquelle les missionnaires convertissent les autochtones : comme cette forêt à perte de vue, les Amérindiens doivent être tout autant « défrich[és], labour[és] & sem[és], devant que de recueillir » (RJ 5, p. 190). Ces griefs à l'encontre des autochtones et du continent rappellent ceux de Biard vingt ans plus tôt à propos de l'Acadie :

[...] la conversion de ce pays à l'Evangile, et de ce peuple à la civilité, n'est pas [...] sans beaucoup de difficultez ; car [...] si nous considérons le pays, ce n'est qu'une forest, sans autre commodité pour la vie que celles qu'on apportera de France, et avec le temps on pourroit retirer du terroir [...]. La nation est sauvage [...], rare et d'assez peu de gens [...] courant les bois, sans lettres, sans police, sans bonnes mœurs ; elle est vagabonde, sans aucun arrest, ni des maisons ni de parenté, ni des possessions, ni de patrie ; elle est mal habituée, gens extrêmement paresseux, gourmans, irreligieux, traitres, cruels en vengeance, et adonnés à toute luxure [...]. Avec tous ces maux, ils sont extrêmement glorieux (RJ 1, p. 170-172).

Aussi, dans l'esprit des deux jésuites, l'espace américain doit-il être détruit pour envisager la conversion de ses habitants, car exempt de « culture », il les a, d'une certaine manière, plongés dans une forme de déchéance humaine. Chez Biard et Le Jeune, c'est la pauvreté, en tant que résultante de l'inaptitude des autochtones à faire fructifier leur territoire, qui constitue la principale barrière à leur conversion (RJ 5, p. 32-36) d'où leur peu d'intérêt pour un pays qui n'a permis aucun « enrichissement salvateur » (aux sens propre et figuré). Dans ce rejet sans appel de la « pauvreté », on mesure encore une fois la différence avec les récollets même si, au bout du compte, Sagard ajoutait qu'il fallait imposer un environnement de tradition européenne aux autochtones. En fait, les jésuites pensent qu'ils doivent discipliner les « pauvres » corps des Amérindiens par l'imposition d'un cadre spatiotemporel de tradition européenne puisque ces derniers n'ont pas su « civiliser » leur contrée³⁴ alors que les récollets conçoivent la mise en place d'un cadre urbanistique qui amènera tout « naturellement » les Amérindiens à se placer sous la gouverne des Français (SAGARD, 1866, p. 497). De plus, à la différence des récollets, l'absence d'un tel environnement civilisateur n'empêche pas l'action chez les jésuites. Au contraire, ceux-ci comptent être les bâtisseurs de cette colonie naissante, participer à son enrichissement et à son extension et faire venir les autochtones afin de les intégrer dans l'environnement qu'ils auront construit grâce à l'aide des marchands, des métropolitains et des autorités civiles (RJ 8, p. 12-14) – position volontariste et coercitive que n'envisageaient pas les récollets comptant sur la métropole et les laïcs pour créer des villes dans la colonie et « attirer » les missionnés jusqu'à eux. Cette volonté de domination politique que souhaitent assurément tenir les jésuites dans la colonie semble éloigner des aspirations des récollets qui faisaient reposer leur action missionnaire sur la « bonne » volonté de la métropole et sur le « bon » fond des Amérindiens.

Pour Le Jeune, lors de son arrivée sur le continent en 1632, l'Amérique française se résume au fortin de Québec construit en 1608 par Champlain. En raison de cela, l'Habitation constitue l'Amérique « civilisée » qu'il recherche, non pas centre mais unique maillon colonial et missionnaire à partir duquel va se déployer l'activité des Français, qu'il s'agisse des religieux ou des laïcs³⁵. La restitution de l'Habitation par les Anglais représente, de ce fait, l'acte fondateur de la vocation coloniale de la France. En effet, bien qu'incendiée et

³⁴ DESLANDRES, 2003, p. 221.

³⁵ Avant d'arriver à Québec, Paul Le Jeune reconnaît la « beauté du fleuve » et mentionne une première messe à Gaspé ainsi que sa découverte des « pauvres Sauvages » (RJ 5, p. 10-36), mais il ne s'agit là que de premières impressions qui n'impliquent aucun programme évangélisateur.

ruinée par les « Anglois qui estoient venus en ce païs cy pour piller, & non pour edifier » (RJ 5, p. 38), elle devient le lieu emblématique du Canada sur lequel le jésuite porte tous ses espoirs. Dans la *Relation* de 1633, seule compte la restitution complète et en bonne et due forme de ce territoire confisqué trois ans plus tôt ; seule compte également l'installation et celle de leurs compatriotes dans l'établissement. Le logement des jésuites érigé par Charles Lalemant en 1626, sûrement en bois (RJ 4, p. 216 ; RJ 6, p. 70), sur le bord de la rivière Saint-Charles à quelques kilomètres de l'Habitation a été détruit (RJ 5, p. 44) et il n'est pas question d'habiter le couvent en pierre des récollets qui ne leur appartient pas et qui, de surcroît, est « plus reserrez dans les bois » (RJ 5, p. 182). Qu'à cela ne tienne : en la circonstance, l'important n'est pas d'avoir une chapelle ou un logement, mais un lieu « français ». La première messe se donnera donc chez la veuve de Louis Hébert :

[...] nous allames celebrer la sainte Messe en la maison la plus ancienne de ce païs cy, c'est la maison de madame Hebert, qui s'est habituée aupres du fort, du vivant de son mary ; [...] c'est l'unique famille des François habituée en Canada. [...] mais quand ils nous virent en leur maison pour y dire la sainte Messe, qu'ils n'avoient point entenduë depuis trois ans, bon Dieu, quelle joye ! Les larmes tomboient des yeux quasi à tous, [...]. O que nous chantames de bon cœur (RJ 5, p. 40-42).

Comme avec les récollets, des larmes de joie accompagnent cette « première » messe en Amérique du Nord. Pourtant que de différence : en 1632, on ne pleure pas en raison de la confluence entre paysage édénique et office liturgique, mais pour marquer les retrouvailles entre un prêtre et des colons français, entre une architecture domestique « française » et une liturgie catholique. Déjà, le programme civilisateur de Le Jeune se trouve dans ce premier épisode : rien n'est à espérer de cette nature américaine et encore moins des autochtones sinon les civiliser ; tout avantage par rapport à la France semble dénier à l'Amérique du Nord. Ces sentiments, on l'a vu, n'animaient ni Champlain ni Sagard qui trouvaient de l'agrément dans la nouveauté. Ainsi, sans Québec et ses colons, aucune opposition ne pourra faire obstacle à la sauvagerie des Amérindiens et du continent. Tout tient, par conséquent, à la capacité des Français à se rendre « présents » sur le nouveau continent et à reproduire le mieux possible le paysage culturel et économique de la métropole.

À cet égard, la condamnation ironique par Le Jeune de l'habitat montagnais apparaît à elle seule comme le double rejet et des autochtones et de leur territoire (RJ 6, p. 148 ; RJ 7, p. 34-44, 120). Alors que l'échec de la mission de Jean Dolbeau à Tadoussac au

cours de l'hiver 1615-1616, résultant des fumées des habitations montagnaises qui l'avaient rendu aveugle, n'avait entraîné chez Sagard aucune conclusion malveillante concernant les expressions de la culture amérindienne ni même de l'habitat (SAGARD, 1866, p. 38-40), le séjour, en 1633, du jésuite Anne de Nouë parmi les Montagnais donnera lieu à une série de récriminations émises par Le Jeune contre le nomadisme des Amérindiens et leurs campements temporaires. D'après lui, à cause des conditions de vie désastreuses des Montagnais, Anne de Nouë est non seulement atteint de cécité mais aussi de surdité : « le pere demeure tout court, il ne voyoit goutte & n'entendoit rien : la fumée de la cabane, les neiges de dehors, le defaut de nourriture ; [...], le travail du chemin l'affoiblirent si fort » (RJ 5, p. 166). De cette expérience douloureuse, Le Jeune conclut :

On ne souffre point ces incommoditez demeurant dans la maison [résidence de Notre-Dame-des-Anges, près du fort de Québec], tout ce qu'on y endure est tolerable : mais quand il faut devenir Sauvage avec les Sauvages, il faut prendre sa vie, & tout ce qu'on a, & le jetter à l'abandon, [...], se contentant d'une croix bien grosse & bien pesante pour toute richesse. Il est bien vray que Dieu ne se laisse point vaincre, & que plus on quitte, plus on trouve : plus on perd, plus on gagne : mais Dieu se cache par fois, & alors le Calice est bien amer (RJ 5, p. 168).

Le ton pathétique n'a rien d'une figure de style ; il s'agit bien d'une immersion dans l'univers physique et sensoriel des autochtones, immersion qui menace l'intégrité du corps et de l'esprit. De cette désintégration, comme il l'indique au début de cette plainte, leur résidence près de Québec les en protège, havre sensoriel qui les sépare de l'univers autochtone, comme cela avait été le cas avec l'érection du monastère récollet. Quitter Québec équivaut à se perdre, à se fondre dans un monde pour lequel les jésuites ne sont pas préparés (RJ 6, p. 148). S'ils se dépouillent des ressources de ce corps « civilisé », la mort est là qui s'impose, cruelle et horrible. Pire encore, cet anéantissement relèverait peut-être de l'absurde, étant si total, si destructeur qu'il n'est pas sûr que Dieu se trouve au bout de cet itinéraire ascétique. Ici Le Jeune, en touchant du doigt les limites de cet « abandon à la providence », un des thèmes récurrents de la pensée spirituelle de l'époque, sous-entend que l'action apostolique ne peut se passer d'un projet colonial établi³⁶. En somme, il compte moins sur un secours divin que sur une aide métropolitaine et laïque qui institue et établisse des lieux adaptés aux corps et aux esprits des missionnaires³⁷. Cette attitude, adoptée dès son arrivée (et

³⁶ Marie Parent, dans son analyse littéraire de la *Relation* de 1634, a justement fait remarquer qu'« il y a chez Lejeune une antiprovidence », PARENT, 1993, p. 75.

³⁷ À ce sujet, voir le passage de la lettre de Paul Le Jeune à son provincial (1634) concernant la fondation de l'église Trois-Rivières. Il s'inquiète de savoir si les marchands de la Compagnie des Cent-Associés vont

sûrement avant son départ en avril 1632) et dont il ne se départira jamais complètement tout au long des dix-sept années (1632-1649) qu'il passera en Nouvelle-France, associée étroitement pouvoirs civil et missionnaire; si elle a des points communs évidents avec celle des récollets, elle présente des différences non moins significatives.

En effet, Paul Le Jeune, investi d'une mission aussi cruciale que de sauver les peuples du Nouveau Monde, ne peut se laisser gagner par le désespoir ni encore moins attendre l'arrivée des investissements métropolitains désirés. L'action, aussi téméraire soit-elle, doit prévaloir. Il ne peut être question, comme le pensait Sagard, de rester humblement dans ses quartiers en attendant l'urbanisation de la colonie. Ainsi, c'est conscient des conditions désastreuses qui l'attendent qu'il se décide à suivre en octobre 1633 les Montagnais dans leur chasse hivernale. Tel un martyr se livrant courageusement à ses bourreaux, il écrit au moment de cette prise de décision : « On ne peut mourir qu'une fois, le plutost n'est pas toujours le pire » (RJ 5, p. 170). Mais, même là, il est évident que, pour le jésuite, les missions volantes ne sont pas une solution à long terme. Ce sacrifice auquel il se soumet n'a pour but que d'apprendre la langue montagnaise (RJ 5, p. 170). L'objectif n'est pas de convertir les autochtones dans leur habitat « naturel », mais de les instruire dans leur langue à l'intérieur de l'espace colonial comme l'indiquent, par ailleurs, les premiers efforts faits en ce sens au cours de l'hiver 1633 pour établir un premier séminaire (RJ 5, p. 92, 134-136, 196) ou pour faciliter l'installation de familles montagnaises au voisinage de la résidence des jésuites à Québec au moment où leur supérieur vient de partir en mission (RJ 5, p. 102)³⁸.

financer leur mission et participer à la construction de la chapelle comme ils viennent de le faire pour l'église de Notre-Dame-de-Recouvrance de Québec : « Nous allons le P. Buteux et moy, [...] demeurer aux Trois-Rivières [...] pour assister nos françois, car nous n'irions pas sans cela; cependant nous portons des meubles pour la sacristie, et habits pour nous, et, ce que je trouve le plus étrange, nos propres vivres que nous leur donnerons : car nous mangerons avec eux, faute de logis où nous puissions nous retirer. [...] car outre que nous portons [...] jusques à de la cire et de la chandelle [...] nous esperons qu'ils [Messieurs de la Compagnie] donneront ce qu'il faut pour l'entretien de [nos] Pères aux nouvelles habitations, et qu'ils monteront leur chapelle, comme ils ont fait cette année celle de Kébec » (RJ 6, p. 80).

³⁸La création d'un séminaire ainsi qu'une aide matérielle proposée à quelques Montagnais passant à Québec ne seront véritablement envisageables qu'à partir de 1635 après que Paul Le Jeune eût reçu l'assurance de fonds monétaires réguliers. Cette année-là, comme nous l'apprend Marc Jetten, « l'administration coloniale doit verser 5 000 livres par an aux jésuites à même la taxe prélevée sur le commerce des fourrures », JETTEN, 1994, p. 57-58. D'autre part, une pension annuelle est octroyée aux jésuites du Canada au même moment par Nicolas Rehault, marquis de Gamache : « La Residence de Nostredame des Anges, appuyée principalement sur les liberalitez de Monsieur le Marquis de Gamache » (RJ 7, p. 264); « Personne ne peut ignorer, que Monsieur le Marquis de Gamache, est le principal appuy de nostre Mission. J'ay appris cette année [1636] qu'il a receu lettres de Fondateur d'un College en la Nouvelle France » (RJ 8, p. 226-228). L'éditeur Reuben Thwaites précise que le marquis de Gamache dote les jésuites de l'Amérique du Nord de 16 000 écus d'or et d'une pension annuelle de 3 000 livres jusqu'à sa mort du fait que son fils aîné est entré dans la Compagnie de Jésus (RJ 6, p. 327, note 9). Sur l'importance de donateurs extérieurs dans les

Tandis que l'implantation d'un séminaire s'avère irréalisable faute de moyens (RJ 5, p. 216 ; RJ 6, p. 82), la seconde solution se concrétise en novembre 1633 avec l'arrivée des Montagnais près de l'habitation des jésuites à quelques kilomètres de Québec³⁹. Même si les autochtones se placent dans l'aire « française » pour se protéger des Iroquois, il semble que pour les jésuites, ou du moins pour leur supérieur qui décrira l'expérience à son retour de mission, la première tentative de l'un d'entre eux d'adopter l'habitat français est appelée à se généraliser :

Le 20. de Novembre [...] ce bon Manitougache, [...], se mit à faire une cabane de bois dans le bastiment que nous ont bruslé les Anglois tout auprès de nostre petite maison [résidence de Notre-Dame-des-Anges], il fit luy-mesme de la planche avec une hache [...] : il alla brusler une vieille chalouppe [...], & du clou qu'il en retira, il se fit [...] une petite maisonnette [...] assez passable ; les autres Sauvages la venoient voir, & nos François aussi, loüans son invention. Je luy donnay un nom de Jesus en papier pour là mettre dedans en quelque endroit, il l'attacha au plus beau lieu. Il arriva une chose plaisante à un Sauvage qui le venoit voir : ce bon homme regardoit cette maisonnette de bois, & ne savoit par où entrer, ne pouvant trouver la porte, [...] croyant qu'il n'y avoit point d'entrée, il s'en alla [...], on dira qu'il devoit frapper, ce n'est point la coutume des Sauvages [...] leurs cabanes ne se ferment point, y entre qui veut (RJ 5, p. 120-122).

Au même moment Le Jeune est avec les Montagnais, vivant dans leur campement temporaire et les suivant dans leur périple pour trouver du gibier⁴⁰. Même s'il agit ainsi dans le seul but d'apprendre leur langue (RJ 7, p. 100), il ne peut s'empêcher, fort empressé qu'il est de convertir, de se livrer à quelques tentatives pour convaincre les Amérindiens du bien-fondé du christianisme. Mal lui en prend, car il va se heurter à des résistances voire, pire encore, de l'indifférence qui ne présume rien de bon pour l'évangélisation des populations algiques. Outre la vie dans les bois, la neige et le froid, Le Jeune se trouve « seul » parmi une société organisée, solidaire et dont la spiritualité imprègne les moindres gestes et pensées. D'ailleurs, son journal de voyage constitue, en raison de cette « solitude » non volontaire, un document exceptionnel à la fois sur la culture montagnaise et sur celle d'un Français du XVII^e siècle⁴¹. Cela est assez rare pour être signalé, Le Jeune ne sublime pas son expérience

entreprises jésuites en Nouvelle-France, qui laisse supposer que les jésuites ne bénéficiaient d'aucune aide financière de leur provincial ou de leur généralat ou encore de la Congrégation romaine *De Propaganda Fide* (organisme d'aide aux missions créé en 1622), voir JETTEN, 1994, p. 56-62.

³⁹En 1629, Manitougache s'était déjà installé près de la résidence des jésuites et y cultivait la terre, voir RJ 6, p. 116-118 ; BEAULIEU, 1999, p. 242, note 10.

⁴⁰Sur une présentation générale de l'hivernement d'octobre 1633 à avril 1634 de Paul Le Jeune, voir LAFLÈCHE, 1973 et BEAULIEU, 1999.

⁴¹BEAULIEU, 1999, p. 17-18.

parmi les nomades⁴². Très vite, pour lui, ce périple relève plus d'une erreur de parcours que d'un passage obligé. De plus, concevant l'univers autochtone comme une antithèse de celui des Français, il a tendance à ne pas transposer ses aspirations personnelles sur la vision qu'il se fait des Montagnais. Pour lui, leur société est investie par les forces démoniaques et donc marquée par une idiosyncrasie prononcée. Du coup, il en restitue une certaine réalité que n'aurait pas permis une meilleure disposition à leur égard. Il ne cherche pas non plus à cacher ce qu'il peut y avoir d'insaisissable pour un homme tel que lui confronté à une expérience aussi « étrange ». Pourtant, il lui arrive d'être reconnaissant envers les Montagnais dont il est dépendant, en particulier envers Mestigoït qui le soigne, le guide et traduit certains de ses propos⁴³. Il ne peut toutefois s'empêcher, compte tenu du peu d'influence qu'il a sur le groupe des chasseurs, d'être amer et revanchard. Par conséquent, son programme d'évangélisation étant arrêté et les missions volantes n'en faisant pas partie, son journal s'avère un véritable kaléidoscope émotionnel qui n'affecte en rien son projet initial.

Lors de cette première « mission volante », le voici voué au mutisme et à la passivité, un comble pour un jésuite (RJ 7, p. 32, 60). Perdu dans un univers aculturel (puisque sans repères culturels), il ne lui reste plus qu'à être ce spectateur sarcastique et suspicieux regardant ses compagnons habités par une force malfaisante qui les déshumanise, tels des acteurs de théâtre ou de bouffonnerie, jouant une pièce rien que pour lui et son lectorat européen (RJ 6, p. 164 ; RJ 7, p. 12-13). Comme l'a fait remarquer Alain Beaulieu, à qui nous devons cette comparaison théâtrale, « trois personnages – trois frères – sortent de l'ombre et occupent des rôles de premier plan dans la *Relation* de 1634 » : le renégat ou l'apostat Patesdechouan, l'hôte Mestigoït et le sorcier Carigognan⁴⁴. Il ne reste plus à Le Jeune qu'à noter les changements de décors, les costumes et les pitreries (RJ 7, p. 118)⁴⁵.

⁴²Lire PARENT, 1993 pour une analyse des procédés littéraires utilisés par Le Jeune pour faire valoir cet « héroïsme » tragique.

⁴³BEAULIEU, 1999, p. 12.

⁴⁴BEAULIEU, 1999, p. 12-13.

⁴⁵Tout en conservant le caractère grotesque qu'il impute aux cérémonies amérindiennes, Paul Le Jeune, deux ans plus tard, tentera de relativiser de tels comportements en leur ôtant leur caractère religieux et diabolique attestant par là d'une volonté de désamorcer les oppositions les plus évidentes : « Il est bien vrai neantmoins, que ces badineries [les « jongleries » des chamanes] sont plus innocentes que je le pensois au commencement » (RJ 9, p. 52).

1.2.2 Le « protodécor » de 1633

Malgré tout, une accalmie survient dans cette solitude grâce à la sollicitude de Mestigoït qui, la veille de Noël, se rappelle l'importance de cette fête pour les Français. Heureux de cette opportunité qui s'offre à lui, Le Jeune essaye d'inculquer sa doctrine par l'agencement d'un décor cultuel de fortune pensant qu'à défaut d'un discours élaboré, un décor pourrait tout aussi bien faire l'affaire :

Je composay sur l'heure deux petites prieres, qu'il me tourna en Sauvage, me promettant en outre qu'il me serviroit d'interprete si j'assemblois les Sauvages, [...]. Je recommande l'affaire à N. S. & le lendemain matin je dresse un petit Oratoire, je pends aux perches de la cabane une serviette que j'avois portée, sur laquelle j'attachay un petit Crucifix & un Reliquaire, que deux personnes fort Religieuses m'ont envoyés : je tire encore quelque Image de mon Breviaire, [...] je fais appeller tous les Sauvages de nos deux cabanes, & je leur fais entendre tant par mon begayement, que par la bouche d'un Renegat, que la crainte de mourir de faim faisoit parler, qu'il ne tiendrait qu'à eux qu'ils ne fussent secourus, je leur dis que nostre Dieu [...] se montreroit favorable. Or comme ces pauvres gens n'avoient plus d'esperance [...] m'assurant qu'ils feroient tout ce que je leur commanderois ; je prens mon papier & leur lis l'Oraison que je desirois qu'ils fissent [...]. Je me mets le premier à genoux, & eux tous avec moy, jettans les yeux sur nostre petit Oratoire, [...], nous estions testes nuës, joignans tous les mains & les elevans vers le Ciel, je commencay donc à faire ceste Oraison tout haut en leur langue (RJ 7, p. 148-150).

Notons, en premier lieu, l'empressement avec lequel le jésuite cherche à conformer l'univers montagnais avec celui de la France des dévots, riche en fidèles priant et se commandant à Dieu à l'intérieur des églises – désir, peut-être, de retrouver l'ordinaire du paysage contre-réformiste qu'il vient à peine de quitter. Ici il n'y a aucune recherche d'adéquation entre des hommes et un sanctuaire, mais une tentative, dès que l'occasion s'en présente, de reproduire une réalité cultuelle catholique. Du coup, il restitue les éléments primordiaux des intérieurs d'églises du XVII^e siècle : un espace circonscrit agencé entre des objets matériels – reliques et images – entrant en interaction avec les corps grâce à la valeur reconnue aux prières et aux comportements de dévotion formant « image » et « message » adressés à Dieu sous la protection duquel se place la communauté des fidèles. En somme, Le Jeune s'empresse de produire une « chose à voir et à entendre » sans se préoccuper de savoir si les Montagnais sont disposés « intérieurement » à ce décor « extérieur ». Pour lui, composer une scène vue et agréée par Dieu (mais aussi « vue » par les dévots de l'Ancien Monde) devrait provoquer une intervention divine (ou métropolitaine) qui vienne au se-

cours de l'apôtre démunie qu'il est. Bien entendu, il ne s'agit pas de « feindre la dévotion » – étant donné que pour la plupart des dévots européens de l'époque une telle distinction entre « paraître » et « être » n'existe pas⁴⁶ – mais de créer un lieu et un décor cultuel (l'inscription des corps à l'intérieur d'un lieu) afin de provoquer la sollicitude d'un « tiers » extérieur à cet espace, de convoquer cette instance « regardante » et « écoutante » afin de l'encourager à donner à ce « décor » non achevé (puisque les Montagnais ne sont pas chrétiens). L'attitude de *Le Jeune* suppose, en effet, un lien intrinsèque entre le corps et le lieu, à tel point qu'une fois le sanctuaire créé et les corps introduits à l'intérieur avec tout ce que cela implique (image, reliques, chants, prières, comportement dévot), la christianisation est envisageable en créant cet « appel d'air ou béance » dont nous avons parlé pour les *Exercices spirituels*. Il n'est donc pas question d'instaurer un intérieur cultuel et de provoquer une introspection qui mènerait à la conversion, mais de créer une distanciation qui rende possible les dons venus de l'extérieur. Ici « donner » serait combler un vide spatial et spirituel, pallier une conversion réelle. Ainsi ce protodécor à l'usage des Montagnais nous informe-t-il mieux qu'aurait pu le faire une doctrine tridentine de ce que l'on entend par décor au XVII^e siècle dans la France d'Ancien Régime.

L'image culturelle y tient un rôle non négligeable, car elle instaure un rapport au divin qui devient la norme (tridentine) à l'époque de *Le Jeune*, une norme qui s'est constituée en partie en réaction à l'iconoclasme protestant. De fait, la définition de l'image est constitutive de la définition du langage, du discours et de l'Évangile. Elle trouve sa raison d'être dans sa capacité à instaurer un espace de dialogue entre Dieu et l'homme en favorisant un échange spirituel⁴⁷. Même le reliquaire, indispensable pour conférer une sacralité au lieu en attestant une présence sainte, ne suffit pas à accéder au divin. C'est à « l'image » placée dans le sanctuaire de fortune que revient le soin de faciliter la rencontre en imposant le comportement pieux. Pour *Le Jeune*, l'image n'est pas nécessaire pour des qualités qui lui seraient intrinsèques – par exemple, sa qualité à se référer au divin – mais pour son aptitude à engendrer le lieu de la parole et de la prière qui résulte de la position des corps en regard des images et du reliquaire et du crucifix appendus dans la cabane. Par conséquent, l'image

⁴⁶La critique de la « fausse dévotion » n'est pas un sentiment étranger à l'époque, probablement d'ailleurs en réaction contre cette manière poussée, parfois à outrance, chez les dévots de la première moitié du siècle, d'inventer une « image », un « paraître » possible dans le rapport au divin. Il semblerait pourtant qu'elle soit encore minoritaire dans le monde catholique. Sur les critiques des libertins à l'époque des dévots (1600-1650) et leur condamnation de « l'hypocrisie » en matière religieuse, il faut lire l'ensemble de la vaste étude de PINTARD, 1983.

⁴⁷COUSINIÉ, 2007, p. 58.

n'est pas « parole », elle est ce qui la rend possible en produisant l'espace de son effectuation ; cette parole, notons-le, passe par le langage corporel de la dévotion du XVII^e siècle : à genoux, tête nue, mains jointes, regards jetés sur l'agencement iconique et matériel créé par Le Jeune. Il y a donc une rupture heuristique avec l'humanisme renaissant prôné par Ignace de Loyola en ne faisant pas naître le « décor » de l'exercice intériorisé d'un être mais de la volonté d'une autorité extérieure. Le Jeune n'instaure pas un espace générateur de sacralité par un parcours intérieur subjectif, mais par une « visualisation » imparfaite inhérente au décor catholique. De la sorte, il escompte provoquer une action compensatoire provenant d'un principe transcendant (Dieu) ou extraterritorial (les lecteurs de la *Relation*). Il désire persuader non pas les Montagnais, dont la christianisation est improbable, mais Dieu ou les dévots européens afin que ces derniers interviennent pour lever toutes oppositions à l'évangélisation. Un tel changement de cap par rapport au fondateur a pour corollaire la tendance « cicéronienne » de Le Jeune⁴⁸ à annexer « l'image » au langage ou à établir une rivalité entre ces deux moyens perceptibles, un dualisme sensoriel étranger à l'univers ignatien et qui porte la marque de la Société de Jésus telle qu'elle se présente à partir des années 1580⁴⁹. Que l'estampe utilisée par Le Jeune sorte de son bréviaire pour s'installer dans la protochapelle, n'est-ce pas une manière de rendre diffuse la frontière entre l'image d'illustration à valeur didactique et l'image de dévotion à vocation cultuelle ? N'est-ce pas dissocier deux types d'images, l'une associée à l'écrit ou au discours prononcé et l'autre liée au lieu de culte et qui tend à dépasser le clivage entre « un voir » et « un entendre » ? N'est-ce pas également faire entrer en collusion la prédication et la vénération, passer de la catéchèse à la dévotion, en somme rendre vaine ou confuse son action apostolique en l'absence du secours d'un tiers extérieur au terrain de mission ? C'est moins prêcher, faute d'être entendu ou apprécié, qu'instaurer un lieu de réception qui dispense momentanément de l'apostolat. En ceci réside aussi la grande originalité et la complexité des propos de Le Jeune qui pense avoir failli dans ce qu'il considère comme indispensable à l'apostolat jésuite en Nouvelle-France : l'acquisition des langues autochtones.

Par cette défaillance qu'il estime intolérable et qui le poussera en 1634 à réclamer à

⁴⁸Sur la tradition rhétorique de Paul Le Jeune, se reporter à DOIRON, 1991. Toutefois, l'auteur n'a pas noté l'importance de la dualité entre « image » et « langage » dans la manière dont Le Jeune définit les Amérindiens, dualité qu'il pouvait également trouver dans la rhétorique antique. Sur l'importance de la rhétorique romaine, en particulier cicéronienne, au XVII^e siècle dans la Compagnie de Jésus, voir FUMAROLI, 1994a.

⁴⁹FUMAROLI, 1994a.

son provincial sa destitution du supérieurat (RJ 6, p. 60-62), il ouvre une brèche dans l'évaluation dépréciative et méprisante qu'il porte sur les autochtones⁵⁰. La pauvreté linguistique conçue comme une forme de débilité culturelle passe subtilement de la figure du « sauvage » à celle du missionnaire. « L'avorton de Dieu » (la figure de saint Paul n'est pas absente de cette forme d'avilissement dans l'apostolat), le piètre controversiste, l'enfant (RJ 7, p. 92), le fou ou l'étranger, c'est aussi lui-même, ballotté dans un univers qu'il connaît mal. Alors qu'il n'a pas de mots assez durs pour mépriser l'artisanat des Amérindiens (RJ 7, p. 16), leur athéisme et leur incivilité (RJ 7, p. 20), une forme de prouesse langagière et conceptuelle leur est reconnue, voire exaltée : « ils ont une richesse si importune qu'elle me jette quasi dans la creance que je seray pauvre toute ma vie en leur langue » (RJ 7, p. 26) et « l'abondance de leur langue, si je la sçavois parfaitement j'en parlerois avec plus d'assurance ; je crois qu'ils ont d'autres richesses que je n'ay peu encor découvrir jusqu'ici » (RJ 7, p. 28).

Ce dualisme entre langage et image constitue l'enjeu dans lequel se débat Paul Le Jeune. Cette opposition sensorielle et intellectuelle latente entre voir et entendre le place à la confluence de plusieurs traditions spirituelles que l'on a pour habitude d'opposer : d'une part, l'apostolat paulinien (et, par là, l'influence de la théologie réformée) qui institue le langage et la semonce, l'écrit et les prouesses de la rhétorique antique comme fondement du christianisme ; d'autre part, un apostolat d'allégeance contre-réformiste, reposant sur une reconnaissance de la culture matérielle et décorative dans la louange adressée à Dieu et à ses saints, étant comprise comme un avant-courrier de la cité céleste et un instrument pastoral valide⁵¹. Il semble qu'à partir de cette dichotomie entre culture matérielle et culture orale et rhétorique émerge un portrait pour le moins complexe et des Montagnais et de la fonction du missionnaire. Selon qu'on place le langage ou l'image au premier plan, la faiblesse et la force, l'inaptitude et le talent, la pauvreté et la richesse se répartissent à tour de rôle sur l'un et l'autre des protagonistes (Amérindiens ou jésuite), manière toute littéraire et cultivée de surmonter l'inédit de la rencontre, de dépasser une individualité tiraillée par des contradictions non résolues, en particulier entre sa volonté en tant que missionnaire

⁵⁰Rappelons que Le Jeune, bien qu'en général très critique à l'égard des Montagnais, n'a jamais cessé de les considérer comme des hommes. C'est d'ailleurs parce qu'il pense qu'ils sont des hommes, avec tout ce que cela comporte de beauté physique, d'esprit et de vertus morales (RJ 6, p. 228-240), qu'il incrimine leurs modes de vie et leurs croyances.

⁵¹Que Paul Le Jeune soit d'origine protestante (ROUSTANG, 1961, p. 39) peut constituer une clé explicative bien que nous soyons peu renseignée sur les raisons de cette conversion et l'origine de son milieu familial.

d'établir un programme apostolique à visée universelle et en tant que « Français » de soutenir la vocation coloniale de son pays qui, selon lui, ne peut se développer sans l'aide métropolitaine, l'agriculture et le commerce. C'est aussi une manière de surmonter par l'écriture le fait de ne pas pouvoir (ou vouloir) être le missionnaire exemplaire, celui qui comme les apôtres usaient du langage et des miracles pour convertir faisant, par conséquent, reposer leur action sur l'intervention divine et la venue prochaine de son royaume.

La tentative de Le Jeune pour convaincre le chamane Carigognan de la puissance de Dieu, qui précède de quelques semaines le protodécor de Noël 1633, pourrait permettre de comprendre en partie la création de ce premier décor qui est moins un appel à un secours divin que la réclamation de l'intervention de bienfaiteurs métropolitains. Profitant de la maladie qui atteint le groupe de plein fouet, Le Jeune lance un défi au chamane en lui proposant que chacun de son côté, ils usent de leur propre rituel pour guérir les malades. Carigognan, dix jours durant, fera retentir son tambour et « ses hurlements », puis, les dix autres jours, il cessera « son tintamarre » afin de s'adresser directement à Dieu. À la fin de cette tentative, ce sera à son tour d'intervenir en s'éloignant dans la forêt et en priant dans le silence d'une cabane durant trois jours (RJ 7, p. 128-130). En procédant de la sorte, Carigognan sera à même de juger quelle méthode est la plus efficace pour sauver le groupe de la mort. Mais le chamane demande à ce que l'on prie directement Dieu puisqu'il a déjà constaté que ses chants et son tambour n'ont eu jusqu'ici aucun effet bénéfique. Ce faisant, il rend irréalisable la méthode de Le Jeune qui repose exclusivement sur le duel et le dialogue raisonnés et méthodiques entre non pas deux adversaires mais deux types de médiation au surnaturel (chacun devant s'adresser à son « dieu » dans des espaces et des temps distincts). En refusant la joute « rituelle » que supposent des cadres spatiotemporels délimités, le chamane rend improbable l'effectivité de « l'adresse » à Dieu qui, chez Le Jeune, n'a de sens que par sa capacité à s'inscrire dans un rituel (un temps et un lieu caractérisés). Faute d'adversaire et de contre-modèle, Le Jeune se refuse à faire directement appel à Dieu de peur que les bienfaits acquis par la prière et la solitude fassent l'objet d'une mauvaise interprétation (RJ 7, p. 132). À travers cet épisode, le missionnaire avoue que le « soliloque » ne se conçoit que sous le mode de l'opposition, qu'il n'y a de prédication et de conversion que sous la forme d'un combat à livrer et qu'en son absence, le mode linguistique (et rhétorique) n'a pas sa raison d'être. Il y aurait une inaptitude des peuples d'Amérique septentrionale à la conversion étant donné qu'ils se refusent à inscrire leur rituel dans une

logique spatiale et temporelle consistant à faire procéder le langage adressé au surnaturel à partir de l'inscription d'un corps dans un lieu et un temps particuliers. Le Jeune finit par conclure qu'aveuglé par des considérations charnelles, Carigognan ne constitue pas un adversaire valable. Il ne lui reste plus qu'à se taire et à s'éloigner (RJ 7, p. 134).

Environ un mois plus tard, il invente le décor de Noël 1633 et qui pourrait s'avérer une réponse à retardement à l'impossibilité qu'il a découverte d'introduire le discours et le langage dans la prédication faute d'avoir un opposant, un discours et un rituel à combattre. Que veut dire, en effet, « entretien spirituel » avec Dieu ou ses saints tel que le protodécor l'institue, sinon une distanciation qui occulte le corps (ou du moins les sensations kinesthésiques) au seul profit du regard, un double regard d'ailleurs : celui que les Montagnais sont censés poser sur une divinité symbolisée par une représentation (image et crucifix) et par une présentification (reliquaire) ainsi que celui du narrateur jésuite porté sur ces mêmes requérants qui sert de relais aux regards lointains, soit d'une instance divine, soit d'une instance transocéanique (celle des lecteurs français de la *Relation*). Cette saisie totalisante grâce à un « visible » départagé entre un « voir » et un « être vu » a été rendue possible par la création de ce décor qui place le jésuite en intermédiaire entre réalité missionnaire et européenne, entre réalité terrestre (ou autochtone dans ce cas-ici) et céleste. Les corps des Amérindiens et l'univers autochtone disparaissent dans la description de Le Jeune par leur visibilité. Celle-ci repose sur une double exclusion : celle des corps des hommes qui se figent pour pouvoir être saisis d'un seul regard et celle de ce Dieu absent du décor par son regard omniscient. Distanciation entre corps et divin, mais aussi entre décor et divin, telles seraient en résumé les caractéristiques du petit oratoire de Le Jeune. Cette distance « dédoublée » serait peut-être le symbole de l'obsession du jésuite pour le langage et la prédication et l'échec de ces moyens dans la forêt boréale, une sorte d'*exemplum* tentant de rendre dérisoire toute tentative évangélique de transformer en catholiques des chasseurs Montagnais. La fracture entre évangélisation et pastorale, entre convertir et devenir chrétien, se traduit par ce dualisme sensoriel vécu au cours de son hivernement. Ne maîtrisant pas la langue, il lui est impossible de prêcher l'Évangile (RJ 6, p. 38 ; RJ 7, p. 132) et lorsqu'il use de l'image ou d'un décor, il est impossible que ceux-ci transforment les chasseurs en chrétiens, sinon dans le bref instant d'une saisie par un regard extérieur, d'un décentrement de point de vue de la scène de vénération.

1.2.3 La question du « visible » dans les *Relations*

Il semble important – bien que nous ne puissions pas offrir une solution satisfaisante à ce sujet – de s'arrêter sur la question du « visible » qui revient à quelques reprises dans les discours des Montagnais pour s'opposer aux prêches de Le Jeune (RJ 7, p. 102, 124). Il arrive que celui-ci justifie la résistance des autochtones à son enseignement par le fait qu'ils ne « voient » pas Dieu et qu'en l'absence de telles preuves, sa prédication est le plus souvent tournée en dérision. Le jésuite entend ici montrer qu'un hiatus sépare irrémédiablement les Européens des Amérindiens : ces derniers sont incapables de pensées spirituelles « pures » étant menés par leurs sens et des considérations basement temporelles⁵².

De fait, quand on se tourne vers l'univers amérindien, entre autres montagnais, les distinctions occidentales entre spirituel et corporel, esprit et sens, visible et invisible semblent faire défaut⁵³. L'esprit ne se concevrait pas sans les sens du fait, peut-être, que l'esprit hu-

⁵²Ceci est particulièrement frappant lorsque Le Jeune parle du souci continu de nourriture de la part des populations nomades qui constitue, selon lui, le signe le plus évident de leur barbarie et de leur incapacité à recevoir le christianisme. Il incrimine les festins et fulmine contre leur « goinfrerie » qui opposent un obstacle au message « spirituel » de l'Évangile : « c'est la grande beatitude des Sauvages d'avoir dequoy contenter leur ventre », RJ 8, p. 26, voir aussi RJ 12, p. 146-148. L'importance que les peuples algiques accordent à la chasse fut également perçue par certains pères comme un obstacle à leur « spiritualisation ». Pour ce dernier aspect, voir ALTHERR, 1983, p. 273-276.

⁵³L'absence de distinction entre « charnel » et « spirituel », corps et esprit chez les Amérindiens est un leitmotiv de la littérature missionnaire. Pour Le Jeune, citons, par exemple : « Ils philosophent des ames des hommes & de leurs nessesitez, comme des corps, se figurans que nos ames ont les mesmes besoins que nos corps » (RJ 8, p. 22) ou encore : « Qui n'a jamais esté qu'à l'école de la chair, ne scauroit parler le langage de l'esprit » (RJ 8, p. 36) ; « Les hommes de la terre ne pensent qu'à la terre » (RJ 9, p. 194) ; « C'est une grande risee parmi eux de dompter ses passions, & une haute Philosophie d'accorder à ses sens tout ce qu'ils désirent » (RJ 12, p. 60) ; « ils se representent l'ame comme une ombre qui a des pieds & des mains, un corps, une teste, des dents; aussy croient-ils qu'elle mange [...]. Voila les tenebres où se perdent les hommes qui ne sont point éclairés du flambeau de la Foy » (RJ 16, p. 192). À la différence de Le Jeune, Jean de Brébeuf ne conclut pas du fait que les Hurons assignent à l'âme des qualités corporelles qu'ils soient livrés au monde de la chair diabolique et malfaisant. Au contraire, il leur reproche de distinguer deux âmes, l'une attachée au corps et l'autre à l'esprit : « vous auriez toutes les peines du monde à leur faire croire, que nostre ame est toute entière en toutes les parties de nostre corps » (RJ 10, p. 140). On mesure ici la différence entre la perception platonicienne ou augustinienne de Le Jeune et celle plus aristotélicienne (ou médiévale) de Brébeuf. Compte tenu de sa croyance en la résurrection des corps et de la prégnance du Christ incarné dans sa pensée, ce dernier ne conçoit pas de dualisme entre le corps et l'âme, le sensible et l'intelligible tel qu'il prévaudra à l'âge classique. L'idéal de Brébeuf consiste à dépasser une telle dichotomie en étant convaincu que la véritable « humanité » consiste à se fondre dans le divin sur le modèle du Christ. Autrement dit, son ontologie est « incarnationnelle » : l'humain se réalise dans le divin comme celui-ci s'est accompli dans son humanité. En conséquence, la coupure est temporelle (ou « évangélique »), mais pas encore topologique (corps et esprit disjoints) pour un mystique tel que Brébeuf. Jérôme Lalemant, en 1639, adopte la position duelle de Paul Le Jeune opposant les sphères « spirituelles » représentées par les missionnaires jésuites aux sphères « charnelles » et démoniaques qui agissent sur la Huronie (RJ 17, p. 42, 112-114). Il délaissera une opposition aussi tranchée une année plus tard sans pour autant abandonner son jugement négatif vis-à-vis des Hurons : « l'ignorance qu'ils ont des choses de la terre semble leur fermer le chemin du ciel » (RJ 20, p. 70).

main s'alimente de l'esprit du monde. Nul doute alors que leur conception de « l'image » ou de « la représentation figurée » n'ait ni la même signification ni les mêmes propriétés que celles que leur concèdent les Européens. Peut-être est-ce cette différence que le chamane montagnais Carigognan tente d'exprimer à Le Jeune :

Ton Dieu [...] n'est point venu en nostre pays. [...] Escoute moy & tu le verras, luy repliquay-je [Paul Le Jeune]. Nous avons deux sortes de veuë, la veuë des yeux du corps, & la veuë des yeux de l'ame [...]. Non, dit-il, je ne vois rien sinon des yeux du corps, si ce n'est en dormant, mais tu n'approuves pas nos songes (RJ 7, p. 102).

Aussi pour les Montagnais, et peut-être pour les populations amérindiennes du continent nord-américain en général, le « voir » n'aurait-il pas la signification que lui prêtent les missionnaires de la première moitié du XVII^e siècle. Par exemple, il arrive, certainement à la suite de l'insistance avec laquelle les pères souhaitent qu'ils se soumettent à Dieu, que les autochtones en appellent à un « visible », comme Carigognan qui finit par s'écrier au chevet de sa femme : « comment veux-tu [...] que nous croyons à ton Dieu ne l'ayans jamais veu » (RJ 7, p. 124).

Notons cependant que les résistances qu'opposent les populations algonquines (Algonquins et Montagnais) aux jésuites résultent de la mortalité qui les accable depuis l'arrivée des Robes noires. Carigognan n'invoque-t-il pas un Dieu « visible » au moment de l'agonie de sa femme ? De fait, ce Dieu auquel ils doivent rendre des honneurs « brille » par son absence ; il ne donne rien, sinon la mort ou plutôt quelque chose qui semble être conçu comme pire que la mort, la disparition totale des « hommes » que suppose la fin irrémédiable de l'existence « amérindienne ». Rappelons les propos tenus par des Algonquins au chamane montagnais Piragouich lorsque celui-ci prend fait et cause pour la croyance des Français : « cette doctrine seroit bonne, tout le monde les [les jésuites] croiroit, mais ils parlent d'une autre vie, & nous font perdre celle que nous vivons çà [ici] bas par leurs prières » (RJ 16, p. 154) ; et le chamane de dire à Le Jeune, juste après avoir rapporté ces propos tenus par les Algonquins : « la maladie nous pressa si fort, qu'on laissoit les corps des Trépassés sans sepulture ; [...] moy je les ensevelissois [...] sans rien craindre, priant Dieu qu'il me conservast » (RJ 16, p. 154). À lire ce passage, on ne perçoit que le lien de cause à effet : les jésuites par leurs prières ont entraîné la mort des Amérindiens, une mortalité si forte que les rites funéraires n'ont pu être célébrés. Mais Piragouich défend le christianisme pro-

fessé par les jésuites et donc cherche à dépasser un tel constat⁵⁴ ; il tente de montrer aux jésuites qu'il a « réparé » la cassure qu'ils ont provoquée. En effet, ce que veulent peut-être dire les Algonquins ici, c'est qu'en scindant le monde entre ici-bas et au-delà, en faisant reposer leur prédication sur la parole (la « prière »), les jésuites ont bouleversé leur univers en le faisant tout simplement disparaître, moins mourir que cesser d'exister. Piragouich, en réponse aux Algonquins, ne parle-t-il pas de l'absence de sépultures pour les morts ? Ces morts n'ont pas été ensevelis et honorés, ce qui rend leur voyage pour le village des âmes irréalisable. Ainsi non seulement les autochtones meurent-ils, mais la poursuite de leur vie par-delà la mort est devenue impossible. En effet, chez les autochtones, la mort ne consiste pas en un saut dans l'au-delà, mais en un voyage vers l'occident grâce aux biens que les vivants placent dans les tombes et qui les aident à parcourir une contrée semée d'embûches⁵⁵. Piragouich, en se faisant fossoyeur, tenterait alors de compenser ce que ne font pas les jésuites : placer les corps dans les tombes avec des présents, reconstituer le lien (le « chemin ») entre vivants et morts que l'épidémie a brisé. En somme, il essaye de réintroduire l'idée de la poursuite d'une existence (au sens plein du terme) que les jésuites leur interdisent en ne prêchant qu'un dépouillement matériel et un au-delà conçu comme antinomique d'un ici-bas. En appeler à un « visible » ne consisterait donc pas à « voir » Dieu pour obtenir la preuve de son existence, comme le suggère Le Jeune, mais à concevoir « Dieu » en ce monde tel un partenaire qui participe à l'établissement de relations continues avec les hommes et les existants, dans une relation qui se nourrisse de paroles et de présents, d'audible et de visible, d'échanges et de dons pour alimenter non pas la vie (comme antipode de la mort) mais l'existence tant des vivants que des défunts.

De même, il semblerait que chez les autochtones, faire vivre le corps, c'est faire vivre l'esprit. Dans le même ordre d'idées, nourrir son corps procèderait d'une quête spirituelle, d'un exercice mental consistant à sous-tirer au monde de quoi subsister physiquement

⁵⁴En 1643, on apprendra que le chamane Piragouich, retourné depuis à ses croyances traditionnelles, est tiraillé entre sa fidélité envers ses compatriotes (et peut-être, envers lui-même) et celle qu'il aurait promise aux jésuites. La *Relation* de 1644 dresse le portrait tragique d'un homme effrayé par son apostasie. Il n'est pourtant pas dit que sa crainte réside dans le fait que l'appartenance « partisane » au christianisme qu'exigent les jésuites soit perçue par lui comme une manière de mourir à l'existence amérindienne, de « mourir » en tant qu'amérindien : « je m'estime indigne de vivre ; Il y a trois jours que je ne mange rien, je ne sçaurois subsister dans cét estat, il faut que demain je me confesse, & puis je demeureray avec toy, si tu l'agrée, pour m'escarter des occasions qui me perdent, tu m'obligeras encore de me prester un habit François » (RJ 25, p. 252).

⁵⁵Jacques Buteux écrit en 1644 concernant les Montagnais : « ils disoient autres fois que les ames des trespassez vont habiter dans un village au Soleil couchant, où elles chassent [...], font la guerre, & font les mesmes operations qu'elles faisoient en cette vie par le ministere des sens » (RJ 26, p. 124). On peut aussi se reporter à JETTEN, 1994, p. 107-108.

et psychiquement. Prouesses spirituelle et physique seraient indissociables et, d'après ce que l'on peut en juger à la lecture des *Relations*, l'attention, les exercices propitiatoires et préparatoires concourent à cette disposition « au monde ». Patience, constance, vigilance, acuité sensorielle et psychique seraient les vertus les plus estimées. Le « monde » ne s'offrirait pas aux hommes sans un effort mental, physique poussé à un haut degré de perfectionnement. L'esprit du chasseur serait toute attention, à la fois au monde qui l'entoure et à l'intériorité qui l'habite, l'un et l'autre participant d'une même dimension cosmique. Ceci amène à penser qu'il n'y aurait pas de frontière tangible entre un intérieur et un extérieur, mais une subjection englobante de tout l'univers, non pas un en-soi, mais un par-soi⁵⁶. Si on prolonge cette réflexion, on pourrait alors conclure, comme certains témoignages des *Relations* nous y invitent, que le concept d'image n'établit pas de frontière aussi marquée qu'en Occident entre corps et monde, objet et sujet, ni même n'obéirait à une logique sectorielle des sens⁵⁷, telle qu'elle se met en place au XV^e siècle en Occident. Sur ce dernier point, il semble que les Amérindiens aient développé une logique sensorielle basée sur la complémentarité des sens afin d'obtenir une meilleure efficacité dans le rapport au monde des esprits qui habitent leur univers. Se pourrait-il qu'une image matérielle (une représentation figurée) ne soit conçue ni hors de soi (figuration) ou ni en soi (visualisation mentale), mais se présente plutôt chez les peuples du nord-est américain comme une actualisation d'un rapport au monde éminemment mental et sensible ? Provoquer une coupure entre les sens, entre langage et image, comme le fait indubitablement Le Jeune dans sa prédication, serait alors perçu comme une forme de faiblesse dans un monde où l'acuité sensorielle peut décider de la survie des êtres. Replacée dans cette perspective, on comprendrait mieux pourquoi « l'image » d'origine européenne est rapprochée de l'écriture occidentale par les Amérindiens qui définissent parfois l'écriture « de peinture parlante »

⁵⁶Nous revenons sur cet aspect de la spiritualité amérindienne (en particulier algique) au chapitre III (3.1.3) auquel nous renvoyons pour les sources historiques ainsi que les deux analyses des ethnologues Frank Speck et Anne Doran qui appuient ce type d'assertion. Notons, cependant, que la quête spirituelle fortement individualisée ou personnalisée chez les autochtones d'Amérique du Nord, constatée à la fois dans les *Relations des jésuites* et par des observateurs contemporains, peut ne pas refléter totalement l'originalité de la spiritualité amérindienne étant donné la prégnance de la notion de « subjectivité » dans la pensée occidentale tant au XVII^e siècle qu'aux XX^e et XXI^e siècles, qui a pu entraîner un gauchissement dans la manière de comprendre la quête de sacralité chez les populations algiques. Sur la condamnation de ce qu'il appelle le « personnalisme » dans le champ universitaire (soit un modèle de subjectivité qui accorde une importance démesurée aux rapports entre corps et conscience individuelle au détriment du « monde » et du champ social), nous renvoyons aux pages des *Méditations pascaliennes* de Pierre Bourdieu qui trouvent un écho significatif dans notre propre recherche puisque cette critique s'élabore à partir de la notion de *topos* et son absolu nécessité (*Analysis situs*) (BOURDIEU, 2003, p. 191-194).

⁵⁷Sur la « sectorialisation » des sens en Occident, lire HOWES, 2003, p. 47-48.

ou de « discours visible »⁵⁸. En d'autres termes, ceux-ci restaureraient une relation qui n'existe plus chez les jésuites du XVII^e siècle entre intelligible et sensible en cherchant à dépasser le dualisme sensoriel que leur imposent les Robes noires par leurs images et leurs discours. Faisant cela, ils rapprochent les tableaux et les estampes de l'écriture à laquelle ils assignent une polyvalence sensorielle et une relation avec le corps et l'esprit du destinataire, alors même qu'en Occident, le son et la vue, la parole et l'image s'affrontent sur le terrain religieux depuis au moins le XVI^e siècle.

Par conséquent, la dichotomie entre vision et audition, à partir de laquelle s'élabore la notion de « représentation » ou d'« image » dans la culture européenne de l'époque moderne, ne semble pas correspondre aux conceptions amérindiennes du visible et de l'audible, tel qu'un autre témoignage le suggère :

Nous [les jésuites] luy [chamane montagnais] demandasmes pourquoy il chantoit cela pour prendre les animaux. J'ay veu, dit-il, en songe ceste chanson, c'est pourquoy je l'ay retenuë & je m'en suis servy depuis. Il nous pria fort de luy enseigner ce qu'il falloit chanter pour guerir le malade & pour avoir bonne chasse, nous promettant de l'observer de poinct en poinct (RJ 12, p. 10).

L'image participerait à la matérialité d'un univers dans lequel le corps de l'homme dans toutes ses composantes (sensorielles et mentales) s'inscrirait également. Par conséquent, si elle tient parfois le rôle de catalyseur, d'objet de connaissance, de décryptage du visible et du monde extérieur, c'est en relation avec d'autres composantes sensorielles comme le chant, le toucher et probablement les autres sens. Le rêve (RJ 10, p. 168-172), les motifs sur les tambours, les tentes historiées, les maisons-longues iroquiennes ornées de dessins (RJ 10, p. 46), les peaux d'animaux peintes et couvertes de motifs (RJ 8, p. 260 ; RJ 10, p. 196 ; RJ 24, p. 134), les peintures corporelles (RJ 10, p. 202) ne seraient-ils pas des visions intérieures qui permettent d'entrer en contact avec l'univers invisible parcouru d'esprits, monde infrasensoriel qui selon la qualité d'attention des individus se livrerait à eux ? L'image (la représentation figurée) ne pourrait-elle pas avoir partie liée avec cette activité mentale soutenue, cette intériorisation approfondie qui retrouve le cosmos en ses

⁵⁸En 1646, des Attikamègues qualifient l'écriture européenne de « Ninisitaouabaten » qui veut dire : « j'entends par les yeux » et le rédacteur commente ce néologisme : « Ce mot est composé de *Ninisitouten*, j'entends, & de *Niouabaten*, je voy, de ces deux mots ils en composent un qui signifie j'entends en voyant : c'est-à-dire je lis bien, je connoy ce que je voy. [...] Au reste il ne faut pas s'estonner qu'un Sauvage admire l'invention de peindre la parole des hommes » (RJ 29, p. 224-226), voir aussi la définition de l'écriture donnée par un Huron : « tu sçais peindre la parole » (RJ 37, p. 148) et de la lecture : « ces personnes entendent des yeux » (RJ 37, p. 150).

profondeurs en s'alimentant de signes extérieurs et visibles ? Le corps humain (les sens), à la fois habitacle de l'esprit et son prolongement, serait une enveloppe fort mince traversée par des images.

Aussi le « visible » que réclament les Montagnais pour s'opposer au prêche de Le Jeune pourrait-il ne pas appartenir au « visible » au sens où l'entendent les Européens. Il ne serait pas ce contrepoids « sensible » à une parole « abstraite »⁵⁹, mais son envers (pour utiliser une métaphore textile que nous serons emmenée à employer, faute de mieux, au chapitre III). Le langage, tel un motif sur un tissu, imprimerait sur l'envers du tissu un motif visuel, l'un et l'autre étant pris dans une même configuration épistémique et sensible. L'image en tant qu'actualisation d'un potentiel du monde, le faisant surgir, et par là advenir, par sa capacité à présenter à l'esprit du visible, serait le signe d'une existence dans sa complétude spirituelle et sensorielle. Le visible (le vu) serait donc tout à la fois une offrande, un signe et un évènement qui montrent que l'esprit est assez « éveillé » pour recevoir et saisir l'image, tel qu'un autre témoignage de la *Relation de 1634* pourrait le laisser entendre :

Nos Sauvages me demandoient quasi tous les matins, n'as-tu point veu de Castors ou d'Orignac en dormant : & comme ils voyoient que je me mocquois des songes, ils s'estonnoient, & me demandoient à quoy crois-tu donc, si tu ne crois à tes songes ? je croy en celuy qui a tout fait, & qui peut tout ; tu n'as point d'esprit, comment peus-tu croire en luy, si tu ne le vois pas (RJ 6, p. 182) ?

L'image matérielle ou rêvée (la distinction ne nous semble pas essentielle ici) serait donc une image « agissante » bien que nous ne sachions pas comment elle agit. Dans tous les cas, elle peut être activée selon un rituel particulier comme les peaux de caribous ornées de motifs placées sous un malade (RJ 24, p. 170) ou les masques hurons en paille ou en bois

⁵⁹L'idée que certains autochtones ne se convertissent pas du fait « qu'ils ne voient pas Dieu » se retrouvera au cours des années suivantes sous la plume de Le Jeune. Il est significatif que cette injonction « de visible » s'inscrit le plus souvent au moment de controverse soit avec un missionnaire, soit avec un compatriote gagné au christianisme, comme si ce « visible » se définissait par rapport et contre le langage. Voir, par exemple, RJ 18, p. 162. Voir aussi le témoignage de Jérôme Lalemant tout aussi marqué que Le Jeune par un dualisme sensoriel qui lui permet d'opposer le monde autochtone marqué par le visible et le matériel et celui des jésuites tout tourné vers le spirituel : « [les autochtones] n'apprehendans autres biens que ceux qu'ils voyent de leurs yeux. Et comme on est contraint de leur dire que les biens que nous leur preschons ne se voyent qu'après la mort ; ces discours où la mort entre, les confirment plus que jamais dans leur imagination que nous les faisons mourir [...] Les uns disent qu'ils ne voyent pas comment ayans de si mauvaises jambes ils pourront faire un si grand voyage, & arriver jusqu'au Ciel. D'autres tesmoignent [...] craindre de cheoir de si haut » (RJ 17, p. 124-126) ; « Leur esprit, pour la plupart, est foible [...] pour concevoir [...] les choses qu'ils ne voyent pas » (RJ 17, p. 130). Lorsque les querelles entre les Hurons convertis et les non-convertis s'envenimeront en 1646, Paul Ragueneau décrira les disputes entre ceux qui « croit sans voir » et ce qui veulent « voir pour croire » (RJ 30, p. 56-58).

suspendus aux cabanes pour éloigner la maladie (RJ 13, p. 230-232, 262). L'image agirait sur les corps, apaiserait les esprits au même titre qu'une odeur, une vibration, une parole apaisante et rationnelle⁶⁰. Dotée de vertus kinesthésiques, elle ne procéderait pas du seul visible mais de plusieurs dimensions qui dépasseraient même les sens corporels. Mieux, le « visible » qu'invoquent les Montagnais au lieu d'être extérieur au sujet le traverse de part en part et permet de supposer, avec l'évocation du rêve par le chamane, que « voir » Dieu comme le laisse entendre Le Jeune n'est pas le voir apparaître sur « la toile » du monde ou « en image », mais « le faire venir » en soi, autrement dit dans le monde de l'en-soi qui est pour Carigognan leur monde, leur univers spatiotemporel, c'est-à-dire le « pays des Montagnais » (RJ 7, p. 102). En somme, il faudrait que le jésuite inscrive Dieu dans leur cosmos, ce qui, bien entendu, est impensable pour lui. En effet, il semble difficile d'imaginer que les autochtones réclament une image matérielle ou une « mise en image » de Dieu au sens où le comprennent les pères à cette époque, car dans ce cas, cela provoquerait une fracture avec le réel ou une gradation d'inspiration platonicienne dans sa saisie, comme c'est le cas pour l'image occidentale qui s'articule théoriquement entre visible et invisible.

⁶⁰Sur le rôle des odeurs dans les rituels guérisseurs montagnais, voir, en guise d'exemple, les témoignages de Le Jeune : « Les autres brûlent quelque chose puante pour divertir les ames par cette odeur, voire ils mettent sur leurs testes ce qui sent mal, afin que les ames ne les abordent » (RJ 16, p. 194) ; « sa femme [Montagnaise] l'assistait [...] : comme elle vit qu'il se debattoit, entrant en frenesie, elle prend un bout de peau qu'elle fit brusler, puis luy en frotte la teste pour empuantir par cette mauvaise odeur le Manitou, [...], afin qu'il n'approchast pas de son mary » (RJ 19, p. 70). Sur les odeurs, voir aussi la remarque de Lévi-Strauss au sujet du possible rôle olfactif des feux de bois de conifères chez les autochtones du continent américain à partir de la *Relation de 1634* de Paul Le Jeune, une réflexion qui l'amène à évoquer les bois odoriférants des sanctuaires aztèques et de ceux de la Grèce antique (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 156-157). Il se pourrait que les cabanes des Montagnais et des Algonquins faites de branches de sapins aient émises des odeurs décisives d'un point de vue spirituel et symbolique comme incline à le penser un témoignage de 1651 concernant une chapelle de branchages construite par les Attikamègues instruits par Jacques Buteux : « on nous meine droit dans une chapelle faite d'escorce de certains pins tres-odoriferans, & batie de la main de ces bons Chrestiens, jamais aucun European n'y avoit mis les pieds » (RJ 37, p. 52). Notons en passant que le son a aussi cette valeur athropaïque de chasser les mauvais esprits ou d'apaiser les malades. Sur la conjugaison des sens dans les cultures amérindiennes, en particulier dans les rites de guérisons, on peut se reporter à l'analyse proposée par Barbara Keifenheim du « désir de l'au-delà » chez les Kashinawa (Amazonie péruvienne). L'auteure note, entre autres, comment les perceptions et leurs variations invitent les Kashinawa à accéder à une « autre » vie (suicide) soulignant de la sorte combien la configuration sensorielle est décisive dans le vouloir vivre ou mourir des êtres (KEIFENHEIM, 2002, p. 91-110). Sur l'interprétation « sensorielle » qu'elle adopte ici, voir l'introduction de l'ouvrage collectif *Empire of the Senses*. L'éditeur David Howes présente cette méthode comme une avenue possible vers une exploration anthropologique qui ne reconduise pas les bipartitions de la philosophie occidentale (corps et esprit, logocentrisme ou « scriptocentrisme »), HOWES, 2005, p. 1-17. Lire aussi sur l'anthropologie sensorielle, HOWES, 2003, chapitre I et II. L'anthropologue y indique, « The first lesson of anthropology of the senses is that the senses operate in relation to each other in a continuous interplay of impressions and values » (p. 47), faisant de la conjugaison des sens un principe quasi méthodologique. Pour fermer cette longue parenthèse « sensorielle », ajoutons que dans une étude précédente, nous avons tenté d'appliquer une telle méthode à partir des écrits des jésuites. Nous ne sommes parvenue qu'à relever le lien étroit dans la culture iroquoienne entre l'audition et la vision (CLAIR, 2006).

Pour les Amérindiens, l'image ne semble pas être du côté du visible si l'on entend par là qu'il y aurait un invisible. L'image ou le visible « en image » se présenterait plutôt comme une activation ou l'actualisation d'un imperceptible vivant dans le monde, mais qui jusqu'ici se dérobait faute d'avoir rencontré un être apte à le rendre perceptible.

Aussi est-il possible que les images placées dans les chapelles françaises aient parfois été prises pour des êtres vivants. L'image européenne, dans certaines conditions, aurait été perçue et donc prise pour du réel parce qu'elle aurait « rencontré » des Amérindiens. C'est dans la perception que le vivant existe, mais encore faut-il qu'une image soit perceptible, autrement dit qu'elle accepte de s'offrir ou d'être saisie, qu'elle accepte de « vivre dans » le monde amérindien. En résumé, il se pourrait que ce soit en tant que « visible » que l'image soit vivante. À la lumière des documents historiques, le visible dans la culture amérindienne procéderait d'une intentionnalité, serait signe d'un désir de relation entre des esprits et des humains ; il serait l'instant d'une quête de relation sur le point d'aboutir. En revanche, dans la culture occidentale du XVII^e siècle, l'image devient un des moyens de faire la différence entre le réel et l'irréalité⁶¹. Reconnaître une image, dire que du visible est de l'image, c'est indiquer en premier lieu que ce visible n'est pas réel.

Jack Goody lie étroitement la distinction entre réel et fiction (ou image) à l'institution du langage : « les représentations visuelles sont altérées par la présence ou l'avènement du langage. Les représentations sont toujours représentations de quelque chose ; ce sont des re-représentations, non pas la chose en soi »⁶². D'où, comme il le développe par la suite, l'impossibilité de concevoir l'image (en tant que fiction) sans le langage principalement en raison de sa faculté à conférer à l'espace de la présentation ou monstration une temporalité

⁶¹ L'un des topos les plus anciens relatifs aux « images » en Occident est celui de sa concurrence avec le réel par le biais de l'imitation parfaite dont elle est capable et qui mènerait à l'illusion du réel. Mais citons un cas médiéval pour indiquer que cette conception platonicienne de l'image ne doit pas être appliquée dans le sens étroit du terme avant l'avènement de « l'image à l'époque de l'art » (époque moderne). Par exemple, le seul moment où il est fait mention dans la légende de *Tristan et Iseut* (fin XII^e siècle) de reproductions artistiques concerne « la grotte aux images » que s'aménage Tristan et où il crée des effigies à la ressemblance de sa bien-aimée et de sa servante afin de surmonter son désir amoureux lancinant. Ce passage est particulièrement significatif, car Tristan ne se contente pas de recréer les « images » ou effigies de la personne, mais compose un lieu enchanteur et polysensoriel couvert de dorures, de « rinceaux, fleurs, fruits, feuillages, hommes cornus, [...] serpenteaux volants [...] et autres monstres périlleux. [...] diverses couleurs sertis en plomb et qui semblait toute reluisante de grenats, rubis, [...], saphirs [...] orgues [...] harpe [...] tambours [...] ». La deuxième salle était ornée plus richement encore que la première, mais on n'y voyait que deux images, de grandeur d'homme, taillées et teintées par tel engin et maîtrise qu'on aurait pu les croire vivantes », *Tristan et Iseut*, 1973, p. 200-201. Ainsi, la re-création d'un lieu souterrain (la grotte) et les précieux ornements manufacturés en enserrant l'image ou les effigies dans ses rets texturés, lumineux, sonores et merveilleux l'inscrivent presque dans le réel ou du moins rendent perméables, sous une forme ludique, les images-illusions et les corps vivants des deux femmes.

⁶² GOODY, 2006, p. 38.

qui formule une possibilité que cela ne peut ne pas être du « présent » (au sens temporel et spatial). Qui nous dit que ceci est là maintenant, a été ou sera ? Bref, qui dit que cela est là ? En somme, le langage serait ce par quoi l'écart entre réel et irréalité s'établirait ; il introduirait l'articulation entre existence et non-existence d'où procède la représentation (ou fiction)⁶³. D'après notre lecture des textes de Le Jeune concernant son expérience missionnaire chez les peuples algiques, nous ajouterions – à la suite des exemples cités par Goody (ex-voto, reliques, pièces de théâtre, romans) – qu'afin d'étayer son assertion selon laquelle l'image suppose un rapport de force entre réel et langage, ce processus cognitif entretient le sentiment d'une absence si prégnante qu'elle s'impose comme une présence⁶⁴. La connexion que nous avons relevée entre le dualisme langage et image et celui entre réel et irréel ou surnaturel procéderait d'un même processus cognitif : l'intrusion du langage en Occident transforme « l'en-soi » en une représentation de quelque chose qui n'est pas là⁶⁵. Les peuples amérindiens, en invoquant le visible lorsque Le Jeune parle seulement de Dieu ou l'audible lorsqu'il leur montre une image, tenteraient peut-être de rétablir une non-distinction entre réel et surnaturel pour introduire une autre forme de conceptualisation de l'univers.

⁶³GOODY, 2006, p. 38-40.

⁶⁴Ce que Belting concède à l'image pourrait s'appliquer au langage ou, selon le terme de Goody, à la fiction ou à la re-présentation : « une image trouve son véritable sens dans le fait de représenter quelque chose qui est absent et qui peut donc seulement être là en image. Elle met au jour ce qui n'est pas dans l'image, mais qui peut seulement y apparaître », BELTING, 2004, p. 185. En remplaçant le terme « image » par celui de « langage », on mesure combien cette manière de penser la « présence » est redevable aux premiers versets de l'Évangile de Jean qui dissocient pour mieux conjoindre (Incarnation) l'être du paraître en introduisant la notion temporelle « de faire paraître » ou « témoigner » de la venue de Dieu : « Au commencement le Verbe était et le Verbe était avec Dieu. [...] Parut un homme envoyé de Dieu. Il se nommait Jean. Il vint comme témoin [...]. Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous, [...]. Jean lui rend témoignage. Il proclame : « Voici celui dont j'ai dit : lui qui vient après moi est passé devant moi, parce qu'avant moi il était », Jean 1, 1-15. Le langage humain introduit le temps qui délie le Présent (Dieu : là et maintenant) tout en faisant en sorte en l'invoquant (le faisant apparaître) de brouiller les limites entre un avant et un après qui le niaient comme Présence.

⁶⁵Les premières pages *Des pouvoirs de l'image* de Louis Marin exprime de manière magistrale cette impossible ligne de partage entre image et langage dans la pensée occidentale d'Ancien Régime : « “Traversée” peut, je crois, se dire dans les deux sens, selon les deux directions, l'image traverse les textes et les change ; traversées par elle, les textes les transforment [...]. L'être de l'image ? [...] Qu'est-ce que re-présenter, sinon présenter à nouveau (dans la modalité du temps) ou à la place de... (dans celle de l'espace) ? [...] Quelque chose qui *était* présent et ne *l'est* plus est *maintenant* représenté. A la place de quelque chose qui est présent ailleurs, voici *présent* un donné, *ici* : image ? », MARIN, 1993, p. 9-11.

1.2.4 « Le pouvoir des images » dans les *Relations*

Bien entendu, il s'agit là d'acquis trop rudimentaires pour que nous puissions en tirer des conclusions sur l'appréhension par les Amérindiens des images européennes ni même penser qu'ils offrent une solution appropriée à la question du « visible » dans l'univers autochtone. Cependant, il paraissait utile d'évoquer ces quelques réflexions à partir de notre lecture des *Relations* avant d'aborder des témoignages jésuites qui accréditent l'idée que les images occidentales, en particulier celles inscrites dans un décor d'église, auraient eu un « pouvoir » sur les autochtones. Selon nous, ce « pouvoir des images » est indissociable de l'idée selon laquelle pour les Amérindiens ou pour des populations illettrées, les images constituent des moyens performatifs pour les « convertir » tandis que le langage et l'écriture seraient plus adéquats pour des populations « éduquées »⁶⁶. En étudiant le contexte historique de l'évangélisation en Nouvelle-France, il nous a paru évident que le discours du pouvoir des images n'a de sens que si on le replace dans un contexte idéologique, celui d'une forme de discours colonial sur la culture de l'Autre.

En outre, parler de « conversion par l'image » en raison d'un public autochtone ne possédant pas l'écriture, tel que le suggèrent les *Relations* des années 1630-1640, ne reflète pas les obstacles sensoriels et culturels auxquels était confrontée la première génération des jésuites parvenue en Nouvelle-France. De toute évidence, les représentations religieuses telles que les envisageaient les missionnaires se sont vite révélées inadaptées au contexte amérindien. D'ailleurs, pour ne citer qu'un seul exemple, Paul Le Jeune ne privilégie pas les représentations figurées quand vient le temps après la catéchèse de faire plaisir aux enfants autochtones : « au lieu de petits agnus & images qu'on donne aux François, je leur faisois present de petits cousteaux, de fers de flesches, & bagues, d'alesnes, & d'aiguilles qu'ils reçoivent fort gentiment baisant la main, & faisant la reverence à la Françoise » (RJ 11, p. 226).

Par conséquent, l'idée médiévale encore répandue à l'époque comme quoi l'image serait la « Bible des illettrés ou des pauvres » n'est pas évoquée par les jésuites de la Nouvelle-France, tant il leur apparaît évident qu'à la différence des paysans européens, les Amérindiens n'ont pas « une culture de l'image »⁶⁷. Il faudra attendre les années 1660,

⁶⁶ DESLANDRES, 2003, p. 130-136 (missions intérieures), p. 342-347 (missions de la Nouvelle-France).

⁶⁷ Sur la fameuse thèse iconodoule de Grégoire le Grand dans une lettre adressée à l'évêque de Marseille Serenus en 600 comme quoi les images constituent la Bible des illettrés (*Biblia Pauperum*), thèse qui

lorsque les autochtones seront plus familiers avec la société occidentale et ses postulats sensoriels pour que l'argument soit parfois invoqué. Encore moins peut-on parler au XVII^e siècle de la transplantation en Amérique du Nord de la théorie tridentine de l'image, dont le cardinal Paleotti dans son fameux « Des images sacrées et profanes » a été l'interprète⁶⁸, faisant de la peinture un formidable instrument de persuasion au point d'ériger le peintre chrétien en prédicateur. Cette équivalence entre enseignement par la parole et par l'image n'apparaîtra que dans les années 1660 quand des missionnaires s'improviseront peintres pour convaincre les Iroquois du bien-fondé de leur religion⁶⁹ et ce, pour des raisons qu'il reste d'ailleurs à déterminer⁷⁰ puisque les autres peuples autochtones n'ont pas été touchés

sera reprise tout au long du Moyen Âge et de l'époque moderne, voir WIRTH, 1989, p. 120 et suivantes et CHRISTIN, 2003, p. 7. Ces deux historiens sont d'ailleurs assez dubitatifs (Wirth) ou parcimonieux (Christin) au sujet d'un tel argument, en raison même de son succès à travers les âges. Sur le fait que l'on ne peut comparer les autochtones aux paysans français, Jacques Buteux écrit en 1644 : « D'autres [« personnes de France »] qui en font un peu plus d'estat, les [les Amérindiens] comparent à certains bons paisans qui demeurent muets lors qu'on parle d'autre chose que de leurs bœufs, & de leur charruë. Nous avons couché dans cette Relation & dans les precedentes plusieurs de leurs discours & harangues qui tesmoignent le contraire » (RJ 26, p. 124).

⁶⁸Gabriele Paleotti, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, Bologne, 1582.

⁶⁹Sur les jésuites Jean Pierron (1631-1700) et Claude Chauchetière (1645-1709) peignant des tableaux pour évangéliser les Iroquois, nous renvoyons aux travaux de François-Marc Gagnon : GAGNON, 1975, p. 61-97 ; GAGNON, 1976, vol. 1, p. 9-55.

⁷⁰L'usage plus intensif des images didactiques dans les missions iroquoises des années 1660-1670 semble lié au contexte particulier de l'évangélisation d'anciens ennemis de la cause française, mais aussi, semble-t-il, à un contexte historique en France où prend forme une nouvelle organisation sociale des savoirs, en particulier l'émergence d'une culture se pensant « savante » par rapport à une culture populaire. Cette manière d'appréhender la culture en établissant une hiérarchie dans l'accessibilité à l'écrit n'existait pas sous cette forme dans le projet civilisateur des années 1630 qui concernait l'ensemble de la population quel que soit son milieu social et considérait les comportements corporels plutôt que les acquis (la « civilisation des mœurs » que Norbert Élias a découverte et étudiée, ÉLIAS, 1973). Un moment essentiel de cette nouvelle partition « civilisatrice » opposant classe « savante » et « populaire » est l'organisation en une dizaine d'années (1668-1678), des académies royales par le ministre Colbert et son commis Charles Perrault. Il n'est pas indifférent que ce dernier soit un des promoteurs de la vogue des contes de fées qui scelle, au tournant des années 1685, la coupure entre « populaire » et « culture ». Sur cette « civilité nouvelle » des années 1668-1688, voir SORIANO, 1977. Il faut également lire l'introduction à *La couleur éloquente* de Jacqueline Lichtenstein intitulée « La philosophie ou la docte impolitesse » qui brosse un portrait intellectuel de la période : LICHTENSTEIN, 1999, p. 17-41. L'exemple le plus significatif concernant cette idéologie civilisatrice en Nouvelle-France, qui se cristallise pour disparaître aussitôt dans les années 1665-1667, est l'apostolat « en images » de Jean Pierron. Celui-ci en usant du dualisme entre écriture et image cautionne un préjugé « racialisé » (terme emprunté à TODOROV, 1989) puisqu'il oppose dos-à-dos sauvage-populaire-non civilisés et Français-autorités coloniales-civilisés. Pour ne citer qu'un seul exemple, il écrit en 1668, « d'abord j'avois jugé que pour établir [...] le Christianisme parmy ces peuples [Iroquois], il estoit necessaire d'y employer la lecture & l'écriture, qui sont deux choses dont les Sauvages n'ont aucune connoissance ; [...] m'ont enfin obligé de penser à quelque autre industrie ; [...] C'est un jeu [...] parle efficacement par ses peintures, & instruit solidement par les emblesmes [...]. Chaque cartouche [...] peuvent fournir de tres profitables discours qu'on feroit au peuple [ici par « peuple », il faut entendre « populaire », assimilation des Iroquois aux paysans ou aux illettrés européens] » (RJ 53, p. 204-210). Pour d'autres propos de Pierron allant dans le même sens, lire aussi RJ 52, p. 118-120 ; RJ 53, p. 176 ; RJ 53, p. 202. Ce type d'instruction par l'image bidimensionnelle censée suppléer au manque d'écriture n'existe presque pas dans les missions auprès des Hurons et des populations algiques.

par cette « évangélisation » par l'image avant le XVIII^e siècle⁷¹. Pour l'heure, il n'y a pas d'exaltation de la peinture ou d'autres moyens strictement visuels dans les méthodes d'apostolat en raison, pensons-nous, d'une impossibilité des missionnaires d'adapter leur outillage artistique et iconique à un public autochtone⁷². En fait, les images, qu'il s'agisse de statues, d'estampes (RJ 7, p. 148) ou de tableaux (RJ 4, p. 226), sont acheminées sur le nouveau continent par les missionnaires principalement pour leur usage personnel ou ceux des colons⁷³.

Mais citons les témoignages confortant l'idée d'un pouvoir des images pour faire comprendre le réel enjeu d'une telle thématique dans les années 1630 en Nouvelle-France. La première mention explicite d'un décor intérieur d'église concerne la chapelle des jésuites sur les bords de la rivière Saint-Charles durant le mois de juillet 1633. Il est décrit de manière significative à travers les yeux des Amérindiens de la région Nepissingues. C'est aussi, ou peut-être à cause de cela, un décor placé sous le sceau d'une lumière « tonitruante », celle du tonnerre et du Saint-Esprit :

⁷¹Pour une pastorale de l'image auprès des Abénaquis au XVIII^e siècle, rappelons qu'un de leurs missionnaires, Sébastien Rale (1652-1724), exécuta des peintures pour décorer la chapelle de la mission de Narantsovak (Acadie). KAREL, 1992, p. 677-678.

⁷²Sur le peu de succès rencontré par des images et les tableaux dans les missions jésuites auprès des Amérindiens, voir, par exemple, la tentative de Le Jeune de donner des images à un Algonquin pour la présenter et l'expliquer à sa communauté : « il n'osa jamais produire cette Image de peur d'être gaussé de ses Compagnons » (RJ 8, p. 34) ; voir aussi RJ 9, p. 194-196. Toutefois, il existe un usage des images européennes par les Amérindiens mais, à ce que l'on peut en juger par les *Relations*, leur usage est mnémotechnique et fait l'objet d'un apprentissage au même titre que l'écriture ou la lecture que plusieurs Amérindiens dans les années 1630 apprennent (voir RJ 9, p. 60). De toute façon, un tel usage des figurations va à l'encontre de l'idée de « pouvoir des images » ou de leur supposées vertus magiques puisqu'au contraire il s'agit d'apprentissage et de techniques de mémorisation, autrement dit de ce que les jésuites de l'époque attribuent aux facultés raisonnables de l'homme. D'ailleurs, il semble que s'il y ait de l'admiration envers les Français et les jésuites à cette époque, elle est surtout tournée vers leur maîtrise de l'écriture et leur possession de livres comme le reconnaît Lalemant en 1640 : « Tout nostre force est au bout de la langue ; en la monstre & production de nos livres & Escritures, dont ils ne cessent tous les jours d'admirer les effets » (RJ 17, p. 134). Encore une fois, dans cet extrait, notons la conjugaison étroite entre langage et image, élocution et monstration, l'articulation des sens qui constitue pour nous un des aspects les plus caractéristiques de la culture amérindienne dans les *Relations des jésuites*. À ce propos, nous renvoyons également au témoignage d'une ursuline qui, au sujet des fillettes amérindiennes qu'elle éduque, constate en 1642 : « Les Seminaristes ont une telle passion pour l'écriture, que si parfois on leur refuse de s'aller promener, elles demandent que pour le moins on leur permette d'écrire » (RJ 22, p. 186). N'oublions pas que les autochtones apprennent à écrire et à lire dans leur langue et non en français (RJ 22, p. 196).

⁷³Seuls les chapelets et les crucifix seront particulièrement prisés par les autochtones au cours des années 1630-1650 : SAGARD, 1866, p. 153 ; RJ 6, p. 140 ; RJ 15, p. 170 ; RJ 16, p. 46, 70, 140, 168 ; RJ 18, p. 208-210 ; RJ 19, p. 256 (un crucifix servant de talisman à Ossossané). Ils sont étroitement associés aux prières vocales ou, plus rarement, à l'échange de présents. Sur l'image européenne en particulier les estampes dans les décors des chapelles de branchages construites par les populations algiques ou celles associées à la pratique de la prière quotidienne au cours de la seconde moitié du siècle, voir 1.6 et chap. III.

[...] ces sorciers, [...], nous vint voir avec trois Sauvages ses hostes, [...] : nous les menasmes en nostre petite Chappelle, qui a commencé cette année à s'embellir. L'an passé pour tableau de l'Autel c'estoit un meschant linceul, & deux petites images de carton : en un mot il n'y avoit purement que ce qu'il falloit pour celebrer la Sainte Messe. Or comme on nous a envoyé ceste année quelques petits ornemens, nous l'avons embellie le mieux que nous avons peu : ils regardoient tous fort attentivement : jettans les yeux sur le ciel de l'Autel, ils veirent un S. Esprit figuré par une colombe, entourée de rayons : ils demanderent si cét oiseau n'estoit point le tonerre, car ils croyent, comme je remarquay l'an passé que le tonerre est un oiseau ; & quand il voit quelque beau panache, ils demandent si ce ne sont point des plumes de tonnerre. Je leur fis demander s'ils seroient bien contens qu'on les allast instruire en leur pays, & qu'on leur donneroit l'explication des images que nous leur faisons voir ; ils témoignèrent qu'ils en seroit bien contens (RJ 5, p. 222).

Il ne s'agit pas d'un hasard si Le Jeune a choisi de décrire l'intérieur de la chapelle selon une perspective autochtone ; cela lui permet de développer un discours sur « les images » religieuses que ne lui aurait pas permis un contexte dénué d'enjeu civilisateur et évangélique. Pour lui, il s'agit d'obtenir des décors cultuels et des aumônes en faisant la preuve de la nécessité de la richesse décorative des sanctuaires coloniaux dans l'entreprise d'évangélisation. Il ne fait pas de doute que la thématique du pouvoir des images, de leur puissance à retenir l'attention des Amérindiens, procède plus d'une idéologie coloniale que d'un constat ethnographique. Ce qu'entend démontrer le jésuite à son lectorat européen, c'est que pour conquérir et civiliser les Amérindiens, il faut des « images ». Par conséquent, il ne peut s'agir de prendre au pied de la lettre un tel effet de subjugation que des témoignages subséquents n'entérinent pas. À notre avis, le leitmotiv de la fascination que provoquent les images, leur pouvoir autonome censé « hypnotiser » ceux qui les regardent, leur autonomie par rapport au lieu cultuel, mais aussi par rapport au corps des fidèles, doit être replacé dans un contexte historique et colonial précis sous peine de reconduire de telles affirmations qui placent les autochtones en position d'infériorité comme invite à le penser un autre témoignage de Le Jeune :

On les fit entrer apres les Vespres dans la Chappelle [résidence jésuite de Notre-Dame-des-Anges] qui estoit gentiment ornée selon nos petites richesses, ce nous est un contentement bien sensible de voir que nostre Seigneur ait une petite maison au milieu des grands bois que nous habitons : c'est icy qu'ils furent estonnés tout à fait : nous avons mis les Images de S. Ignace, & de S. Xavier sur nostre autel, ils les regardoient avec estonnement : ils croyoient que ce fussent personnes vivantes, ils demandoient si c'estoient des Ondaqui : [...]

signifie entre eux quelque divinité, en un mot ce qu'ils recognoissent par-dessus la nature humaine : ils demandoient encor si le tabernacle estoit leur maison & si les *Ondaqui* s'habilloient des ornements qu'ils voyoient à l'entour de l'Autel. Le Pere Brebeuf leur aiant expliqué ce que representoient ces Images, ils mettoient la main à la bouche, & se la frappaient en signe d'estonnement ; Il y avoit trois Images de la Vierge, en divers endroits : ils demanderent successivement de l'une apres l'autre qui c'estoit : le Pere leur disant à tous que c'estoit la mere de celui qui a tout fait, ils se mirent à rire, demandans comment cela se pouvoit faire qu'une seule personne eut trois meres : car ils prenoient ces trois figures pour la representation de trois personnes differentes, on leur fit entendre que ces trois images figuroient la mesme personne. Ô qu'il seroit bon d'avoir tous les mysteres de nostre foy bien figures ! Ces images aident grandement, & parlent deja d'elles mesmes (RJ 5, p. 254-258).

Il est assez surprenant qu'un jésuite comme Paul Le Jeune se félicite d'une attitude aussi « idolâtrique » de la part des Hurons consistant à prendre les images pour des êtres vivants. N'offre-t-il pas ici le flanc aux critiques des protestants qui reprochent aux catholiques leur attitude envers les images ? Autre incongruité : comment peut-il conclure que les images seraient fort utiles à leur mission alors qu'il vient juste de dire que les Amérindiens ne les comprenaient pas et qu'on devait recourir à des explications orales ? Pour tout dire, cet extrait révèle moins le rapport des Amérindiens avec les images européennes que la façon dont les jésuites du XVII^e siècle, voire les catholiques en général, conçoivent les images cultuelles. Ce qu'il voit dans la réaction des Amérindiens, ou du moins « ce qu'il prend plaisir à admirer »⁷⁴ en eux, c'est sa propre relation aux décors des églises et sa conviction qu'ils ont un pouvoir égal à la parole.

Les premières chapelles laurentiennes sont donc décrites à travers le regard autochtone comme si Le Jeune souhaitait déplacer l'intérêt que lui-même et ses congénères portent aux images cultuelles et aux décors du côté des Amérindiens. Selon lui, le désir d'enrichir et d'orner les chapelles coloniales tient moins à une nécessité cultuelle qu'à l'attrait que celles-ci exercent sur les missionnés. Le Jeune ne se félicite-il pas que l'église de Notre-Dame-des-Anges attire tous les Hurons de passage ? « Le premier jour d'Aoust [1634] les Hurons venoyent voir nostre Chapelle en ayant ouy parler à ceux qui l'avoient veuë, & je croy que s'ils faisoient quelque sejour à Kebec qu'il n'y en a pas un qui ne la vint visiter » (RJ 5, p. 262). À la fin de sa relation, il revient à la même idée : « Or ce qui avoient debité

⁷⁴Le Jeune dit en effet dans ce même passage que « le sieur de Champlain [prend] plaisir à les [Hurons] voir admirer » l'intérieur de la chapelle des jésuites (RJ 5, p. 254). Cependant, selon nous, Champlain est dans ce cas un « autre soi-même ».

leur marchandise [de traite] de bonne heure venoyent voir nostre maison allechez par le recit qu'on leur faisoit de la beauté de nostre Chappelle » (RJ 5, p. 262). En d'autres mots, plus il y aura d'images, plus il y aura d'autochtones attirés par le catholicisme.

Toutefois, le contexte particulier des années 1633-1634 explique ces longs passages consacrés aux décors des chapelles, à cette époque exclusivement ornées aux bénéfices des Français. C'est bien au cours de l'année 1633 que des dons sous forme de mobiliers, d'orfèvreries, de textiles et d'images parviennent aux jésuites (RJ 5, p. 222). Il ne fait pas de doute que ces premiers envois devaient encourager Le Jeune à en solliciter d'autres, tant lui semble essentielle la création de chapelles catholiques dotées de l'apparat coutumier pour la célébration de la liturgie. Comment justifier un tel besoin décoratif alors que les Français sont peu nombreux (moins de deux cents personnes) et les Amérindiens chrétiens se comptent sur les doigts de la main ? Comment, sans paraître trop attacher d'importance aux ornements et aux fastes des sanctuaires chrétiens, encourager la générosité des bienfaiteurs métropolitains ?

Comme les sources contemporaines le suggèrent, un effort considérable fut déployé par les jésuites pour obtenir des tableaux ou des ornements liturgiques (RJ 6, p. 34). Il faut dire que l'élaboration de décors catholiques dans la colonie française au cours des années 1630 relève de la gageure. Les raisons des demandes sont nombreuses et sont de plusieurs ordres, notamment le temps assez long des courriers pour faire valoir les besoins dévotionnels, avertir des dédicaces, s'affilier à de nouveaux bienfaiteurs, sans parler de l'énorme besoin dans la métropole envahie par une fièvre bâtisseuse et ornementale liée au climat de la Réforme catholique qui devait monopoliser de nombreux dévots attachés à la cour⁷⁵. De plus, nombre de critiques voient le jour au même moment face aux dépenses somptuaires et aux fastes des décors d'églises, ce qui empêche le supérieur de la Compagnie de Jésus de la Nouvelle-France de mettre de l'avant de manière trop « visible » le besoin ornemental des églises d'une poignée de jésuites et de colons. Ceci pourrait expliquer pourquoi, dans les *Relations* de cette époque, pratiquement toute l'attention est portée sur le rôle didactique des images au détriment de celui des décors des chapelles. Il s'agit en effet d'une question épineuse en France, en particulier à cause de la position anti-ornementale adoptée par les protestants et les jansénistes⁷⁶. L'image didactique, quant à elle, bénéficie

⁷⁵ « Le XVII^e siècle s'urbanise. La pensée religieuse aussi », CERTEAU, 2005a, p. 195.

⁷⁶ Il n'existe pas de doctrine sur les décors culturels catholiques, le Concile de Trente s'étant décidé très tard à se prononcer sur la question des « décors » (lors de la XXXV^e session de 1563) sans d'ailleurs élaborer

d'un arsenal théorique assez important dans la première moitié du siècle pour se dispenser de justifier un tel besoin dans un contexte missionnaire. Ainsi l'argument didactique serait-il une manière de passer sous silence le besoin d'images cultuelles et d'ornements précieux. Ajoutons que des considérations économiques ont pu également entrer en jeu : l'image didactique (estampe, cuivre, petits tableaux) coûte moins cher et favoriserait les élans de générosité (RJ 6, p. 34). Dans ces conditions, nul doute que les décors fastueux engageant de grosses sommes d'argent ne se justifient que du bout des lèvres et les critiques sont nombreuses, même dans les rangs catholiques, contre un faste qui n'a d'autre justification théorique que de subjuguier et d'emporter l'adhésion des foules encore livrées à la superstition.

Un autre aspect incline à penser que ces descriptions des intérieurs des chapelles et de leur pouvoir de séduction mis sur le compte des Amérindiens s'expliquent plutôt par une nécessité décorative, un besoin d'images et d'ornements de la part de Le Jeune. Lorsque cela ne concerne plus que la population française, l'aspect des chapelles et des offices est décrit en termes « sonores », le sanctuaire se présentant avant tout comme un lieu d'élocution et d'audition. Par exemple, au sujet de l'église Notre-Dame-de-Recouvrance nouvellement établie par Champlain (en 1633), Le Jeune écrit :

autre mesure. Il revient aux conciles locaux et souvent aux entreprises personnelles des évêques d'avoir précisé la tradition. Voir BOIRON, 1989, chapitre I, en particulier p. 59-63 et pour Charles Borromée, voir VANUXEM, 1974, p. 49-50. Sur le cas de la ville de Rome, on peut aussi lire le résumé éclairant de Klaus Schwager concernant les partis pris architecturaux des églises romaines à la fin du XVI^e siècle, SCHWAGER, 1995. Pour les doctrines justifiant l'usage des images religieuses pour des raisons principalement didactiques par des clercs soucieux de défendre la position contre-réformiste, mentionnons les plus connus : Gabriele Paleotti (1582), Frédéric Borromée (1625) et Giovanni Battista Agucchi (1615). Quant à l'absence de tels traités exclusivement dédiés à la peinture d'église et à l'image sacrée en France au XVII^e siècle, Anne de Pas de Sécheval pose une question intéressante : « Pourquoi les problèmes pratiques [que les auteurs italiens nommés ci-dessus traitent] n'ont pas été explicitement posés par les ecclésiastiques à une époque [XVII^e siècle] où la France était un immense chantier d'art sacré ? ». PAS DE SÉCHEVAL, 2006, p. 8. Nous serions encline à répondre, en regard de notre étude sur le cas des chapelles de mission, par le fait que les décors d'église tels qu'ils s'élaboraient en France ne pouvaient se justifier seulement par la question des « images » et des représentations visuelles étant donné que ce qui posait problème les concernant était plutôt le luxe dans les églises (VANUXEM, 1974, p. 48-58) et cette fièvre ornementale peut-être ressentie comme « problématique » dans une société catholique française du XVII^e siècle à cheval entre idéal de « pauvreté évangélique » et « économie » (dans les deux sens du terme) marchande. En effet, on commence vers 1620-1640 à percevoir les décors des églises comme une débauche d'ors, d'ornements et de textiles précieux. C'est donc moins les images qui posent problème que la question du « décor » et du luxe qu'il suppose au moment où une première forme d'idéologie mercantiliste liée à une éthique bourgeoise apparaît en France, ROHOU, 2002, chapitres III et IV. Aussi quant à l'absence de traités sur la peinture en France avant la fin du XVII^e siècle que constate Pas de Sécheval pourrait-on citer les édits somptuaires émis tout au long du siècle, en particulier par Louis XIII (ceux de 1633 et 1634) et les appels à la retenue et à l'économie dans la France baroque du XVII^e siècle. Sur les édits contre le luxe de l'époque moderne, voir MARION, 1968, p. 513-514 ; ROCHE, 1989, p. 54-56.

[...] ils [les Français] entendent tous les matins la sainte Messe [...]; le soir ils viennent tous à la chapelle, où on fait les prières [...]. Nous chantons vespres les festes et les dimanches, et on leur fait une exhortation. Outre ceci, on presche à Kebec; on y chante aussy les vespres, parfois la grande Messe (RJ 6, p. 40).

Aux yeux du jésuite, qui s'adresse ici à son provincial, le décor s'avère somme toute secondaire pour entretenir la piété des Français, l'essentiel reposant sur le chant et la parole⁷⁷. Il en sera de même en 1636 lorsque Le Jeune décrira les cérémonies liturgiques dans l'église de Québec :

Le service se fait [...] avec solennité; outre les Messes basses, on en chante une tous les Dimanches [...]; on recite le Prosne pour l'instruction des plus ignorans, on ne manque pas de prescher [...], d'expliquer le Catéchisme [...]. Nos François y assistent, les uns pour estre mieux instruits, les autres pour donner courage aux enfants [...]. Je confesse [...] que mon cœur s'attendrit la premiere fois que j'assistay à ce divin service, voyant nos François tous rejouis d'entendre chanter [...] les louanges du grand Dieu au milieu d'un Peuple barbare (RJ 9, p. 146)⁷⁸.

Toutefois, grâce au *Catalogue des bienfaiteurs de la paroisse de Québec*, nous savons que dès 1634 et 1635, l'église de Notre-Dame-de-Recouvrance bénéficiait d'un décor. Une statue de la Vierge de provenance jésuite, une autre de saint Joseph due aux marchands de la Compagnie des Cent-Associés et six tableautins de cuivre l'ornaient en 1634. L'année suivante, un grand tableau représentant « Nostre-Dame » fut même obtenu par Jacques Castillon, un marchand de la Compagnie, laissant supposer un décor déjà important avant le legs de Champlain à la fin de l'année⁷⁹. Il ne fait pas de doute non plus que la chapelle jésuite de Notre-Dame-des-Anges possédait un riche décor comme le sous-entend Le Jeune en 1636 lors de sa description des offices religieux en parlant de « grande chapelle » ou « petite église » (RJ 9, p. 144-146).

Le pouvoir de l'image et, par voie de conséquence, son autonomie par rapport aux corps et au lieu cultuel, impliquent une opposition entre les dimensions visuelle et auditive : l'une fascine, capte et capture les infidèles en s'adressant à leurs corps et leurs sens ;

⁷⁷Voir, à ce propos, le portrait du laïc idéal que dresse Le Jeune de Champlain, le fondateur et le bienfaiteur de Notre-Dame-de-Recouvrance : « Le fort a paru une Académie bien réglée, Monsieur de Champlain faisant la lecture à table [ses lectures se départagent entre histoires profane et sainte]; le soir se fait l'examen de conscience [...] les prieres [...] qui se recitent à genoux. Il fait sonner la salutation Angelique » (RJ 6, p. 102).

⁷⁸Sur le primat accordé au prêche dans les églises lorsqu'il est question des Français, voir aussi RJ 11, p. 64.

⁷⁹Le document conservé aux archives du Petit Séminaire de Québec est reproduit dans MNF II, p. 324-337. Selon Lucien Campeau, pour les années 1633-36, il a probablement été rédigé une dizaine d'années plus tard.

l'autre enseigne, convainc en appelant à leur raison et à leur jugement. À ce dualisme sensoriel correspond un dualisme ethnique : les images conviennent mieux aux Amérindiens, ces derniers étant plus charnels, plus guidés par les sens que les Européens. De fait, comme le récit de son périple avec les Montagnais l'indiquait déjà, Le Jeune n'aura de cesse tout au long de son séjour en Nouvelle-France d'opposer le son et la parole à la vision et l'image. Ainsi institue-t-il « l'image » ou la représentation figurée comme un instrument essentiel dans l'évangélisation et lorsque celle-ci échoue à « toucher » les Amérindiens, propose-t-il le langage comme moyen valable à l'apostolat. Comme ces revirements d'opinion le suggèrent, nous verrons que cette dualité entre son et vision est inopérante pour un public autochtone et que bien vite des jésuites de terrain, tels ceux de la Huronie, abandonneront cette dualité sensorielle qui les éloigne des Amérindiens. Disons aussi que cette dichotomie favorise l'émergence de l'image religieuse détachée du sanctuaire et du rituel, autrement dit, participe de la naissance d'une image « visuelle » ou « artistique » ayant, par conséquent, partie liée avec l'idée de « civilisation » ou d'action civilisatrice. D'ailleurs, nous pouvons déjà constater que les deux grands projets civilisateurs de la Nouvelle-France, celui de Paul Le Jeune des années 1632-1642 et celui des années 1665-1670 qu'adopteront provisoirement les jésuites à la demande du pouvoir royal, sont les deux moments où une « conversion par l'image » sera envisagée et que des peintures et des estampes orneront les chapelles de mission dans ce but. Compte tenu des interconnections entre image comme pur visible et enjeux civilisateurs, il pourrait ne pas s'agir d'une coïncidence.

Peut-être en revenant encore une fois à la triade méthodologique sous laquelle nous nous sommes placée, corps-lieu-image, pourrions-nous proposer une première interprétation. Outre ces « images de conversion » pensées comme pur « visible », qui seront très en faveur dans les années 1633-37 dans la colonie et plus tard en Iroquoisie dans les années 1665-1670, il existe une catégorie d'images didactiques qui n'a jamais connu la défaveur des missionnaires. Il s'agit, comme l'a révélé François-Marc Gagnon, de celles à vocation eschatologique⁸⁰. L'importance acquise dans les missions jésuites par les images de l'Enfer et du Paradis pourrait offrir une voie d'accès pour comprendre cette primauté de l'image-représentation comme pure visible détaché du lieu de la croyance (la chapelle) et les enjeux coloniaux de domination qu'elle suppose.

⁸⁰GAGNON, 1975. Citons quelques exemples significatifs concernant l'apostolat « en images eschatologiques » des pères tout au long du siècle et chez toutes les nations d'Amérique du Nord : RJ 8, p. 138-140, 144 ; RJ 11, p. 86-88 ; RJ 49, p. 66 (des populations du Saguenay tentent en 1664 de désamorcer le dualisme topologique des images du Jugement dernier) ; RJ 50, p. 298 (Algonquins supérieurs, 1665) ; RJ 60, p. 264.

Cette prédilection pour les thèmes eschatologiques chez les jésuites constitue peut-être une manière de dépasser les décors de mission tels qu'ils les conçoivent en interaction avec les corps et avec Dieu en déplaçant la sphère sacrée hors du monde et du temps présent pour l'inscrire dans un au-delà, autrement dit disjoindre l'action missionnaire immédiate du divin afin de permettre la prise en considération de préoccupations idéologiques liées à l'histoire et à la politique coloniale. Il y aurait l'universalité du christianisme à l'extérieur, dans une surréalité atemporelle ou postterrestre, et une actualité coloniale, qui amènent les jésuites à reporter ou temporiser leurs ardeurs apostoliques. On l'a vu déjà avec Paul Le Jeune et son discours « antiprovidentiel » qui permet d'en appeler au pouvoir temporel, en particulier civil, ainsi qu'avec ses nombreuses sollicitations à l'égard de la générosité métropolitaine. Il y aurait alors dans les années 1630-1650, deux registres spatiaux et discursifs distincts qui permettraient de séparer enjeux apostolique et colonial sans atteindre la cohérence apparente du programme civilisateur de la Société de Jésus : l'un, dans le moment de l'apostolat, s'attacherait à obtenir non pas des images mais des décors pour la satisfaction des pères ; l'autre serait par le truchement de tableaux ou d'estampes d'inventer un espace sacré, celui de l'au-delà, commun aux Amérindiens et aux jésuites français. Dans l'impossibilité d'établir cette église militante, pour reprendre les termes de Jérôme Lalemant dans les années 1640, entendu par là une société chrétienne composée d'Amérindiens convertis, les jésuites misent sur l'église triomphante placée dans les cieux (RJ 19, p. 122)⁸¹. L'enjeu n'est pas tant le décor d'une chapelle de mission – selon les jésuites des années 1630, les autochtones ne peuvent faire advenir le divin en leur contrée – que la mise en place d'un espace divin au-delà d'un contexte ethnique et, dans ce cas-ci, au-delà de la sphère temporelle. L'idée de transcendance qu'implique la conversion au christianisme se conçoit à partir d'un ici-bas vidé de spirituel qui permettrait d'inclure les Amérindiens dans des espaces que les jésuites partageraient avec eux, même si une dualité est conservée en créant une séparation non plus ethnique⁸² mais éthique : « Les bons vont tous ensemble au Ciel, les meschants tous ensemble dans les feux. Dieu nous a mis entre le Ciel, & l'enfer » (RJ 11, p. 160). En somme, il n'est pas encore temps de montrer que la chapelle de mission

⁸¹ Voir la remarque des Montagnais rapportée par Le Jeune qui se rapproche de cette conception : « Les pensées que plusieurs Sauvage avoient eu ; que vouloir estre Chrestien, c'estoit vouloir partir de ce monde » (RJ 14, p. 136).

⁸² C'est la conception dite « séparatiste » des autochtones qui conçoivent des mondes séparés suivant les nations (ou « parentés »), mais un monde commun pour tous ceux de leur nation, vivants ou morts (RJ 13, p. 150-152, 198, 250-252).

est le lieu du divin et de la présence réelle dotée d'un pouvoir sacré. Pour l'heure, il faut faire la démonstration que l'espace terrestre n'est pas dépositaire de l'instance spirituelle et surnaturelle⁸³. Dans ce cas, la coupure radicale entre sanctuaire et divin rend possible la pure représentation⁸⁴.

La représentation du divin, grâce à l'évocation d'un lieu insaisissable (invérifiable) où il se trouve ou s'absente, serait une expression adéquate du statut acquis par l'image à l'époque moderne comme « image sans lieu ». On ne rejoint plus le sacré à partir d'une conscience et d'un corps qui trouve à se localiser dans le moment présent de l'exercice – un présent fragmenté et construit par l'individu (comme on l'a vu avec Ignace de Loyola) où l'on trouve Dieu ici-bas en se trouvant –, mais on reporte à l'éternité céleste (un non-lieu au sens aristotélicien) sa rencontre avec Dieu. Les images de l'au-delà (bidimensionnelles ou les descriptions verbales) seraient donc des images « exclusivement visibles et fictionnelles ». Elles sont des promesses de sacralité – la rencontre d'un corps et d'un lieu où le divin se trouve –, elles ne l'instituent pas ; au contraire, elles l'excluent de la saisie immédiate. D'ailleurs que des tableaux de l'enfer et du paradis aient orné très souvent des chapelles de mission tout au long du XVII^e siècle, n'est-ce pas concevoir les chapelles comme des lieux

⁸³On doit prendre en considération les enjeux coloniaux sous peine de ne pas saisir pourquoi en dépit de leurs échecs réitérés ayant trait à leur enseignement par les images de l'au-delà, les jésuites n'ont pas abandonné de telles méthodes eschatologiques. Car il est moins difficile de comprendre pourquoi les représentations de l'Enfer et du Paradis sont utilisées pour enseigner la transcendance du divin (qui n'existe pas dans le monde immanent amérindien) que de comprendre pourquoi, en dépit du refus des autochtones de procéder à une coupure aussi radicale, les jésuites se sont obstinés à un tel enseignement alors qu'ils s'adaptaient à d'autres modalités culturelles amérindiennes dans l'instillation du christianisme. Sur le refus des autochtones d'adopter les espaces surnaturels européens (certainement conscients qu'en vidant l'espace colonial de sacralité amérindienne, on le détruisait tout aussi sûrement que par d'autres formes de coercition physique ou psychologique), voir le propos d'un jésuite exacerbé par l'obstination des Hurons : « Que nos esperances sont dans le Ciel ; plusieurs n'entendent pas ces termes, & conçoivent aussi peu ce que nous leur disons, que si nous leur parlions d'une langue inconnue » (RJ 33, p. 138).

⁸⁴Un passage des *Relations* de 1644 concernant l'apostolat de Jean Dequen à Tadoussac illustre ce rôle représentatif conféré aux images eschatologiques. La fréquence des déictiques (« voici », « voyez ») employés par l'auteur serait un moyen de cantonner l'image dans son rôle de « pure représentation » et faire oublier que le Montagnais saisit l'image ou le tableau, le tient dans ses mains et tente de l'inscrire dans un « présent » en assimilant le damné à un chamane soumis à la torture : « Le Pere instruisant une autre escouade d'une petite nation venue du profond des terres, leur monstroit l'image d'une ame damnée. Un bon Neophyte l'ayant oüy discourir sur ce sujet, [...] s'écrit, Donnez moy mon Pere, donnez moy cette image & me laissez parler : il la prend, & s'adressant à tout l'auditoire, Regardez leur dit-il, ce tableau, [...], c'est un Magicien, c'est un batteur de tambour tels que vous estes pour la pluspart. Voyez comme il est enchainé. Regardez ces flammes [...], voila comme vous traitera le Demon » (RJ 26, p. 142). Voir aussi le chapitre V de la partie II de la *Relation* publiée en 1648 où les Hurons non chrétiens reprochent aux jésuites de ne pas « voir » Dieu au sens où il n'est pas « là » et, en dépit du fait que les pères leur présentent des « vues » du paradis et de l'enfer, de ne pas « voir » les lieux de l'au-delà voulant, peut-être signifier qu'en tant que « purs visibles » ou représentations, ces lieux n'existent pas ou ne leur sont pas destinés (ne « s'ouvrent pas à leur veüe ») : « Cét infidele reprochoit aux Chrestiens que si Dieu estoit tout-puissant, et si jaloux de son honneur, il devoit s'estre rendu visible, afin d'estre reconnu ce qu'il est ; & qu'il eust deu d'un costé ouvrir son Paradis, à nostre veüe & de l'autre l'Enfer » (RJ 30, p. 56).

didactiques au sens où c'est à l'intérieur du sanctuaire que l'on apprend à se défaire de l'ici-bas sans Dieu pour envisager l'au-delà avec Dieu, là où l'on choisit non pas de vivre, mais de mourir en chrétien ? Que ce choix passe alors par du « pur visible » (représentation figurée) au détriment des reliques, des crucifix, des autels, du saint sacrement est symptomatique d'un abandon des images cultuelles (associées à un lieu) et d'une absence de pouvoir sacralisant qui leur serait reconnu. C'est aussi le signe que les jésuites tentent de créer un espace homogène qu'ils partageraient avec leurs missionnés « par-delà » leurs actions « civilisatrices » et coloniales qui interdisent la création d'un tel espace divin.

1.2.5 Les conceptions de Paul Le Jeune dans les années 1630 : le modèle acostien au service de la politique coloniale française

Avant d'aller plus loin, il apparaît nécessaire de se demander quels sont les présupposés idéologiques de Paul Le Jeune, ses visées coloniales et évangéliques qui semblent si étroitement associés et déterminantes dans les informations qu'il livre sur l'Amérique du Nord et ses habitants. Une des clés, semble-t-il, pour saisir ses préoccupations tient dans cette déclaration de 1636 : « Les François seront-ils les seuls entre toutes les Nations de la terre, priver de l'honneur de se dilater [...] dans ce Nouveau Monde ? » (RJ 8, p. 8). Il s'agit bien, en effet, dans les années 1630 d'établir une colonie française en Amérique du Nord et de justifier la présence des missionnaires de la Société de Jésus dans une telle aventure. N'oublions pas qu'à leur retour en 1632, les jésuites se trouvent devant une réalité coloniale qu'ils n'ont pas concouru à créer : celle de la mise en place d'un commerce des fourrures reposant sur les alliances diplomatiques et commerciales, établies en particulier par Champlain en 1608, entre les Français et les Hurons, les Algonquins et les Montagnais⁸⁵. Par conséquent, toute la difficulté de Le Jeune à son arrivée consiste à adopter un programme évangélisateur qui intègre ces postulats coloniaux ou, du moins, qui fasse en sorte que les deux idéologies, coloniale et évangélisatrice, n'entrent pas en opposition. Aussi quelles que soient les difficultés rencontrées, entre autres celle du refus des alliés autochtones de se soumettre au christianisme et aux modalités socioculturelles françaises⁸⁶, Le Jeune doit

⁸⁵ DELÂGE, 1985, p. 104-113 ; TRIGGER, 1990, chapitre IV, « Commerçants et colonisateurs : 1600-1632 », p. 229-331.

⁸⁶ Peut-être y a-t-il aussi des résistances de la part de certains Français comme les coureurs des bois, les interprètes et les marchands qui bénéficiaient des produits de la traite et d'une relative liberté (RJ 9, p. 170-174) de conscience et d'action ? La première mention dans les *Relations* de récriminations à l'égard

restituer à son lectorat européen une cohérence dans le programme colonial de la France. Pourtant il y a des contradictions, la plus évidente étant celle de vouloir sédentariser les autochtones pour les convertir alors que le commerce des fourrures implique leur mobilité et la poursuite de leurs activités de chasse et celles de leurs ambassades⁸⁷. D'ailleurs, à cette époque, Le Jeune passe systématiquement sous silence les dimensions marchandes⁸⁸ qui tenaient pourtant un rôle déterminant dans la politique coloniale tenue par les dirigeants français du nouveau et de l'ancien monde. En fait, ses écrits se caractérisent par une volonté de livrer le moins d'informations possible sur les rapports entre les colons et les Amérindiens ce qui fait qu'il s'attarde rarement sur la réalité économique de la Nouvelle-France. Sa principale préoccupation réside dans l'obtention d'une aide financière de la métropole et un soutien de la part de la cour de France et des dévots, comme s'il souhaitait que les jésuites acquièrent une autonomie financière vis-à-vis de la colonie. Ne serait-ce pas afin de renforcer un pouvoir politique qu'ils ne possèdent pas dans les années 1630 en raison du peu d'Amérindiens convertis et de l'importance structurelle des alliances établies entre les Amérindiens et les autorités laïques françaises ? Nous posons l'hypothèse

des activités des jésuites en Nouvelle-France date de 1644 : « Ceux qui croient que les Jesuites vont en ce bout du monde, pour faire trafic de peaux de bestes mortes, les tiennent fort temeraires, & depourvus de sens, de s'aller exposer à de si horribles dangers, pour un bien si ravallé » (RJ 25, p. 74). Notons que cette remarque est précédée des lettres que Jogues a écrites de Rennes en janvier 1644 faisant état de ses dispositions aux sacrifices et de sa volonté de retourner en Iroquoisie où l'attend une mort certaine. Ce contexte permet de supposer que de telles critiques et de telles suspicions remontent à une date plus précoce, mais qu'en l'absence de véritable gain spirituel et de preuves flagrantes de leur dévouement comme le sont, en la circonstance, les doigts coupés de Jogues, les jésuites n'ont pas jugé bon de rapporter l'animosité qu'ils provoquent de ces personnes (« ceux ») dont on peut supposer qu'elles se trouvent autant dans la colonie que dans la métropole, même si le relationnaire fait suivre cette déclaration d'une attestation des marchands certifiant le désintéressement des missionnaires (RJ 25, p. 76-78). Les rumeurs qui courent sur les jésuites de la Nouvelle-France n'ont pu être attisées que par les Français qui séjournent ou ont séjourné en Nouvelle-France. De plus, exactement à la même période apparaissent dans une lettre qu'écrit Charles Garnier au Général Mutius Vitelleschi des critiques contre l'immoralité des voyageurs et des colons français vivant en Huronie (RJ 25, p. 85).

⁸⁷À ce sujet, il faut lire BEAULIEU, 1990. L'historien écrit : « En somme, c'est toute l'organisation économique de la colonie, centrée sur le commerce des fourrures, qui fait obstacle au projet de sédentarisation. Ce qui fait défaut aux jésuites, c'est une structure commerciale qui aurait fait de l'agriculture une activité aussi rentable que le commerce des fourrures », BEAULIEU, 1990, p. 140.

⁸⁸À une seule exception près dont nous parlerons (1.6.1). C'est à partir de 1642, avec les menaces bien réelles que les Iroquois font peser sur la traite que Paul Le Jeune reconnaît explicitement l'importance de la traite dans la vie coloniale et le rôle essentiel des Hurons et des Algonquins dans ce commerce. Voir, par exemple, ce passage où est mentionné les effets des épidémies sur les populations autochtones, considérations qui n'étaient pas prises en compte lorsqu'il tenait un discours plus apostolique : « Autrefois les Hurons avoient le dessus, à présent ceux-cy [les Agniers] l'emportent [...] emportants leur Pelterie, qu'ils vont vendre aux Hollandois pour avoir [...] des Arquebuses, & puis ravager tout [...]. Car diverses maladies contagieuses, ayant consommé la plus grande partie des Montagnets & Algonquins, [...], ils n'ont rien à craindre de ce costé là : & d'ailleurs les Hurons qui descendent, venants en traite [...] n'ayants aucune Arquebuse » (RJ 24, p. 270).

étant donné qu'il est difficile d'expliquer autrement que les *Relations* écrites par lui dans les années 1630 n'évoquent pas les enjeux commerciaux essentiels à la survie de la colonie.

Une des manières, semble-t-il, qu'il a de défendre l'apostolat jésuite et de masquer l'importance du commerce des pelleteries en Nouvelle-France consiste à apposer une grille spatiale sur le nouveau continent, qui lui permette de dissocier les peuples sédentaires iroquoiens des peuples nomades algonquiens. De ce constat découle une série de convictions : la première consiste dans l'idée que les Hurons sont plus aptes à recevoir l'Évangile que les Montagnais et les Algonquins (RJ 7, p. 266), justifiant par là les premiers échecs rencontrés auprès des Montagnais ; la seconde, que le modèle domestique européen, « la maison », ainsi que l'agriculture doivent être introduits dans le monde autochtone avant d'envisager leur christianisation (RJ 6, p. 144-146). C'est ce postulat de départ, qui ne restitue pas la réalité coloniale et la manière dont les autochtones occupent et utilisent le territoire, qui lui permet de conserver une unité entre les pères et les autorités laïques en dépit d'une politique diplomatique et économique divergente. Car pour concilier ces deux aspects – l'un marchand, l'autre apostolique – il faut conserver à tout prix le concept de « barbarie » qui permette de se poser à la fois comme « agent civilisateur » et « agent conciliateur » ; ici la « barbarie » suppose à la fois l'idée d'infériorité et de profonde « humanité » des autochtones qui rend le travail des jésuites souhaitable et désintéressé. Tout semble indiquer que cette conception « civilisatrice » formulée dès son arrivée est en grande partie redevable de celle du jésuite espagnol Joseph Acosta (1540-1600) qui, comme l'indique Giuliano Gliozzi, prédomine tout au long de la première moitié du XVII^e siècle. Rappelons les trois points fondamentaux de l'argumentaire d'Acosta – tels que les présente Gliozzi⁸⁹ – pour mesurer la parenté idéologique des deux jésuites :

[...] sauvegarder le postulat adamique [monogénique : tous les hommes descendant d'Adam] pour [...] revendiquer pour l'Église catholique un droit d'in-

⁸⁹L'interprétation de la théorie acostienne concernant les Amérindiens que livre l'historien des idées italien repose sur l'ouvrage en latin de Joseph Acosta, *De Natura Ovi Orbis libri II, et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive procurando Indorum salute, libri IV*, paru à Salamanque en 1589 dont nous ne connaissons pas de traduction française. Acosta y présente ses conceptions politiques qui lui permettent de légitimer et instrumentaliser le concept de « barbarie » comme degré le plus bas dans une échelle de civilisation dont les États européens seraient les expressions les plus abouties. Cet aspect politique est, en revanche, quasi absent dans le plus célèbre de ses ouvrages paru la même année à Séville : *l'Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*. Toutefois, en exaltant la raison humaine reposant sur l'expérience, Acosta annonce à de nombreux égards la conception positiviste et le sentiment de supériorité des Européens au nom de leurs connaissances scientifiques et technologiques qui fleurira au XVIII^e siècle et qui n'est pas encore l'idéologie dominante à la fin du XVI^e siècle et au XVII^e siècle. Plus explicitement, il concède une supériorité morale aux Européens sur les Amérindiens qu'il décrit dans cette *Histoire* sous l'emprise du diable et de la superstition. Sur l'exaltation de la raison déductive, voir ACOSTA, 1979, p. 33-34.

tervention sur tous les peuples [...]. Acosta [...] se rend bien compte que le pouvoir de l'Église ne peut s'affirmer, en Amérique, sans l'aide des armes, ni se maintenir sans la coercition d'une administration civile. Le droit de convertir les *indios* serait resté, dans la pratique lettre morte, s'il ne s'était accompagné d'un droit de les dominer politiquement. [...] Il fallait [...] distinguer la nature des dominants de celles des dominés. C'est justement pour répondre à cette exigence qu'Acosta introduit, [...] une barbarie infinie⁹⁰.

Puis, toujours selon Gliozzi, Acosta impose un ordre à cette « barbarie infinie » des Américains selon qu'ils possèdent ou non un gouvernement et des demeures stables, les peuples nomades étant ceux qui se rapprochent le plus « des bêtes féroces »⁹¹. Bref, trois acquis essentiels dans la théorie acostienne du Nouveau Monde sont à retenir : une gradation dans la barbarie, une distinction entre sédentaires et nomades et finalement, en raison de ces deux principes, l'obligation des missionnaires de travailler de concert avec les autorités civiles afin d'imposer la civilisation aux « barbares ».

De fait, Le Jeune, dans le droit fil du jésuite Acosta, ne conçoit pas l'arrivée d'une église apostolique en terre américaine sans une administration civile solide et toute entière dévouée à la cause apostolique. L'union entre pouvoir civil et religieux doit être complète, le pouvoir de l'un ne pouvant être renforcé que par celui de l'autre. Corollaire indispensable à ce programme colonial s'appuyant sur une alliance politico-religieuse, le concept de « barbarie » des indigènes et de leur territoire justifie une telle intervention au nom de la « civilisation française et catholique ». D'où les tentatives de Le Jeune de classer, de rationaliser la connaissance sur les populations amérindiennes de la Nouvelle-France, non pas à partir de l'idée d'alliance franco-amérindienne, comme cela avait été le cas avec Champlain dans les décennies 1610 et 1620, mais à partir de celle d'une hiérarchisation dans la disposition des autochtones à accepter une alliance politico-religieuse que constituerait,

Sur la supériorité des Européens (ici les Espagnols), voir au détour d'un propos sur « l'abondance des métaux » en Amérique comment Acosta concilie pouvoir religieux et civil : « Mais, c'est une chose digne de haute considération que la sagesse du Seigneur [...] ait voulu enrichir les terres du monde les plus [...] peuplées de gens moins civils, et qu'elle ait placé là la plus grande abondance de mines qu'il eut jamais, pour inciter les hommes à chercher ces terres et à les occuper, et, à cette occasion communiquer leur religion et culte » (ACOSTA, 1979, p. 155). Ici le jésuite voit dans la convoitise des conquistadores espagnols (qu'il condamne faiblement par ailleurs) un signe de la divine Providence : « le Seigneur utilisant nos inclinations pour ses fins souveraines » (ACOSTA, 1979, p. 155). Voir aussi, ACOSTA, 1979, 164, où l'enrichissement de l'empire de Charles Quint grâce aux richesses de Pérou est due à la volonté de Dieu. La différence entre Acosta et Le Jeune semble résider dans cette notion de « providence divine » chère à Acosta qu'abandonne Le Jeune afin de favoriser le financement des missions jésuites par les dévots métropolitains.

⁹⁰GLIOZZI, 2000, p. 314-315.

⁹¹Pour tout ce qui se rapporte à l'analyse de Gliozzi de la pensée coloniale d'Acosta, voir GLIOZZI, 2000, p. 311-317, 371-377, 384-388, 408-412, 455-456.

selon lui, la civilisation française. Par conséquent, dans les *Relations* écrites par Le Jeune, apparaît une définition de la colonie qui repose moins sur les ententes diplomatiques ou commerciales que Champlain et les compagnies de marchands sont parvenus à établir avec les Hurons, les Montagnais et les Algonquins, que sur l'idée d'un partenariat entre sphères profane et ecclésiale françaises pour modeler les autochtones suivant un idéal civilisateur.

Ainsi, ses *Relations* défendant un programme civilisateur pourraient se lire comme autant de réflexions s'échelonnant des années 1632 à 1652 qui tentent par divers moyens d'adapter la tradition acostienne à la réalité civile et marchande de la colonie française. Il faut dire que le projet politico-religieux d'Acosta, s'édifiant à partir de « l'humaine raison », est assez souple pour permettre d'adapter une théorie issue du contexte hispanique du XVI^e siècle à celle toute différente de la colonie française du XVII^e siècle. En outre, comme on sera amenée à le constater au cours de notre enquête (chap. III), d'un point de vue spatial, le binôme nomade sédentaire adopté par Le Jeune a pour but précis de justifier sa conception acostienne de la « barbarie » des peuples de l'Amérique du Nord-Est⁹². Ce binôme, bien que reposant sur une réalité américaine observable, une expérience de « terrain » (donc scientifique et rationnelle), ne lui permettra jamais d'adopter une stratégie efficace d'évangélisation des autochtones étant donné que tous les peuples sont, en fait, semi-sédentaires ou semi-nomades selon le point de vue que l'on adopte, étant obligés de s'éloigner (qu'il s'agisse des Iroquoiens ou des Algonquiens) de longs mois pour la pêche, la chasse, les ambassades et les fréquentations avec les autres peuples. Comme on peut le constater en lisant les *Relations*, quelles que soient les méthodes choisies, tant que ce binôme influera sur les programmes jésuites, les résultats s'avèreront insatisfaisants, voire calamiteux, d'un point de vue tant économique et politique (la traite des fourrures repose sur le mode d'occupation adoptés par les autochtones, autrement dit sur une gestion souple de l'espace) que religieux, en constituant un frein à l'évangélisation (voir chap. III). Mais il semble que le plus important pour Le Jeune en 1630-1640 ne soit pas tant d'évangéliser les autochtones que de trouver un terrain d'entente avec les dirigeants coloniaux et, par voie de conséquence, de renforcer le lien politico-religieux qui permettra aux jésuites de se rendre indispensables dans le développement de la colonie.

En tout état de cause, le projet de civilisation de Le Jeune s'avère d'une grande com-

⁹²Michel de Certeau écrit au sujet « Des cannibales » de Montaigne : « Le nomadisme n'est pas un attribut du Scythe ou du Cannibale; c'est sa définition même. Est étranger, ce qui échappe au lieu », CERTEAU, 2005a, p. 252. Il en va de même pour Le Jeune qui élabore son action et son écriture non pas sur le « nomadisme » amérindien mais à partir de la figure littéraire du nomade amérindien.

plexité sous son apparente clarté. Il recouvre diverses réalités coloniales qui, à notre connaissance, n'ont pas fait l'objet d'un examen approfondi. Même si nous serons amenée, à plusieurs reprises dans notre recherche, à mettre en relief cette problématique du religieux et du politique ainsi que celle du passage historique au tournant du milieu du siècle d'une alliance du religieux avec le politique contre les autochtones à un changement de cap décisif où les jésuites tablent au contraire sur l'alliance avec les Amérindiens contre les politiques français (voir chap. III), il va de soi qu'une question aussi vaste suppose une recherche spécifique qui fasse un usage plus vaste des documents émanant de la métropole et de l'administration. Si cet aspect a été évoqué ici, c'est parce qu'il offre un arrière-plan contextuel essentiel pour comprendre l'évolution des décors des chapelles de mission en Nouvelle-France au XVII^e siècle.

1.3 Les missionnaires de la Huronie et les décors des chapelles de mission avant 1638 : l'impossible « décor »

1.3.1 « Vivre avec les Hurons » et « vivre avec Dieu » : l'espace missionnaire de Jean de Brébeuf

En juillet 1633, Jean de Brébeuf (1593-1649) et ses confrères se préparent à partir en Huronie. Au cours du conseil annuel franco-huron de Québec, Champlain somme les Amérindiens de respecter le protocole diplomatique en prenant des religieux dans leur pays et en les considérant comme des frères ou des pères (RJ 5, p. 250). Les Hurons connaissent bien Brébeuf pour l'avoir accueilli en 1626 avec les récollets. Aussi restent-ils dubitatifs quant à la volonté réelle d'alliance du jésuite compte tenu de la manière dont il a vécu dans leur village :

[...] les hommes du village où avoient demeuré nos Peres s'adressans au Pere Brebeuf luy dirent, ouvre nous ton cœur, ne cache rien, ou veux tu demeurer en nostre païs? Veux tu estre en nos Cabanes, ou en avoir une à part? J'en veux avoir une à part, dit le Pere. Hé bien, repartent ils, nous irons tous nous cabaner à l'entour de toy, nous nous sommes separés & avons rompu nostre village à la mort du François [Étienne Brûlé] qui a esté tué en nostre païs : chacun s'en est allé qui decà qui delà. Si tost que tu auras pris place, nous reviendrons tous avec toy, & tu nous defendras ; car que ferions nous sans toy? Voila comme nos Peres estoient aimez de ce pauvre peuple (RJ 5, p. 252-254).

Comme Bruce Trigger l'a montré, l'assassinat d'Étienne Brûlé a amené les Hurons à penser que les Français remettaient en question l'alliance et les échanges commerciaux avec eux⁹³. Il leur semble donc indispensable de resserrer les liens d'amitié avec les Français ; ce serait alors moins l'amour qu'ils portent à Brébeuf que la volonté de l'intégrer dans leur communauté qui les pousserait à parler de la sorte. Le religieux va-t-il encore choisir de vivre hors de leur village dans une cabane séparée ? Surtout, laisser des hôtes étrangers vivre à l'écart de leur communauté, ne serait-ce pas courir le risque qu'ils meurent et qu'on leur impute par conséquent cette mort ? Une telle préoccupation met bien en relief l'importance du village dans l'univers iroquoien non seulement comme cadre indispensable de sociabilité mais comme lieu d'intégration de personnes venues de l'extérieur. Les Hurons concevraient l'installation des Robes noires en leur contrée comme une forme d'incorporation à leur espace politico-symbolique. Dans la *Relation* de 1633, Le Jeune parle même de compétition entre les villages pour savoir lequel d'entre eux obtiendra les Français (RJ 5, p. 258). Il semble, même s'il a pu exagérer la volonté huronne d'avoir des jésuites, que la présence française dans tel ou tel bourg ait pu avoir une influence sur le statut politique du village, sur son rôle d'intermédiaire dans les échanges politiques et commerciaux⁹⁴. Cette dimension n'est pas évoquée dans un premier temps par Le Jeune, préoccupé qu'il est d'insister sur la force de l'apostolat jésuite, sa capacité à se « rendre désirable » ainsi que le respect que les missionnaires provoquent tant chez les Amérindiens que chez les autorités coloniales. De fait, en soulignant que c'est dans la manière dont les pères vont occuper l'espace que les Hurons pourront juger de l'affection que les Français leur portent, Le Jeune tente de faire du missionnaire une figure incontournable de l'alliance franco-amérindienne, statut qu'il est loin d'avoir dans les années 1630. Ainsi, selon lui, c'est à l'instigation de Brébeuf que Champlain aurait proposé de regrouper les Français et les jésuites dans une seule habitation à l'intérieur du principal village de la confédération, La Rochelle ou Ossossané, afin de calmer les appréhensions des Hurons et, peut-être, de rendre l'offensive coloniale et missionnaire plus efficace. Faisant cela, Champlain semble trouver un terrain d'entente avec les Amérindiens pour conforter d'un point de vue spatial les relations franco-huronnes. Deux ans plus tard, lors du conseil annuel tenu à Québec, ne parle-t-il pas de

⁹³TRIGGER, 1991, p. 449-461. Sur la mort d'Étienne Brûlé, voir également le témoignage capital de Sagard : « ce fortuné Bruslé, a esté du depuis condamné à la mort, puis mangé par les Hurons, ausquels il avoit si long-temps servy de Truchement, & le tout pour une hayne qu'ils conceurent contre luy, pour je ne sçay qu'elle faute qu'il commit à leur endroit » (SAGARD, 1866, p. 431).

⁹⁴C'est l'hypothèse de Bruce Trigger, TRIGGER, 1991, p. 457-458.

renforcer l'alliance grâce aux échanges de personnes de chaque nation dans leurs villages respectifs : « Les François iront en bon nombre en leur Pays ; qu'ils épouseront leurs filles [...] ils devraient [...] amener leurs petits garçons, que nous [les Français] les logerons bien » (RJ 8, p. 48) prenant ainsi à la lettre la métaphore de la « parenté » qui est utilisée par les Amérindiens pour définir les relations interethniques.

Chez Le Jeune, le politique et le religieux se trouvent étroitement associés, semble-t-il moins pour renforcer l'alliance que pour favoriser l'offensive missionnaire. Comme on le constate, en 1634, alors même qu'elle n'a pas encore commencé, l'évangélisation ferait cause commune avec la diplomatie de Champlain reposant sur l'alliance avec les Amérindiens pour favoriser la traite. Mieux encore, les missionnaires apporteraient un concours non négligeable à cette alliance ; de la sorte Le Jeune inverse subtilement les rapports de dépendance entre commerce, diplomatie et apostolat⁹⁵. Lors d'un second conseil en 1633 qui se tient le 4 août, Le Jeune n'écrit-il pas : « On parla encore de l'Amitié contractée entr'eux [les Hurons] & les François, & que nos Peres allans en leur pais confirmeroyent puissamment cette amitié » (RJ 6, p. 6) ? La façon dont parle Le Jeune d'Ossossané comme d'une nouvelle « Rome » à conquérir s'inscrit dans la même veine en privilégiant un idéal de « christianisme d'état » à celui plus « humble » ou plus « monastique » des récollets qui voyaient dans la Huronie à la fois un espace d'une première humanité sauvegardée de la corruption et une terre prochaine de colonisation pour les Français, sans qu'ils éprouvent la nécessité d'intervenir directement dans la façon de réaliser cette concordance idéologique entre religieux et politique (1.1.2). En ce sens, moins timoré que les frères de Saint-François, Le Jeune encourage Brébeuf à « imiter S. Pierre & S. Paul, qui s'en allerent attaquer l'idolâtrie dans la principale ville du monde » (RJ 5, p. 258) et, par conséquent, de s'installer au centre de ce nouveau « paganisme » pour mieux le combattre.

Avec un projet aussi grandiose, le refus des Hurons de les prendre avec eux quelques jours après provoque une amère déception (RJ 6, p. 24)⁹⁶. Alors que Le Jeune comptait

⁹⁵Nous avons conscience que notre interprétation à partir des *Relations* diffère de celle de Trigger qui accorde un pouvoir beaucoup plus grand aux jésuites de cette époque. L'ethnologue écrit en conclusion de son étude sur les relations franco-huronne : « À partir de 1634, les relations entre Français et Hurons furent contrôlées par les jésuites, dont l'influence était maintenant tellement considérable, tant à la cour de France qu'au sein de la Compagnie de la Nouvelle-France, qu'ils pouvaient interdire le séjour en pays huron à tous les Français qui n'était pas soumis à leur autorité », TRIGGER, 1991, p. 836. Comme une telle affirmation ne repose que sur les *Relations des jésuites* et exigerait que l'on ait fait état des réseaux d'influence entre l'ancien et le nouveau monde, nous ne sommes pas convaincue par une telle assertion.

⁹⁶Bien sûr Le Jeune essaye de justifier ce refus, mais il a du mal à cacher sa déception, sinon en faisant valoir, une fois encore, son talent d'écrivain en transformant le « ridicule » de la situation (étant donné la grandeur de ses aspirations) en un récit héroïco-tragique.

sur le politique pour asseoir l'autorité des jésuites auprès des autochtones, c'est pour ces mêmes motifs qu'ils ne peuvent les suivre en leur pays. Les Kichesipirinis (Algonquins de l'Île) menacent de tuer les Français s'ils s'avisent de monter en Huronie. L'appui du pouvoir colonial, en la personne de Champlain, ne peut lever toutes les difficultés; encore faut-il que les intérêts des Hurons ne soient pas menacés, car ce sont eux, en dernier ressort, qui décident.

En 1634, le lieutenant Charles du Plessis-Bochart, étant parvenu à lever les objections des Hurons et des Algonquins, Jean de Brébeuf, Antoine Daniel et Ambroise Davost s'embarquent sur les frêles canots d'écorce vers la « terre promise » (RJ 7, p. 218; RJ 10, p. 26). De fait, jusqu'en 1637, presque tous les espoirs des missionnaires se portent sur la Huronie (RJ 7, p. 266; RJ 8, p. 170)⁹⁷. N'oublions pas que quelques mois auparavant (en avril 1634), Le Jeune revenait malade d'un séjour parmi les Montagnais sans en avoir tiré aucun fruit. Il n'est donc pas surprenant qu'au début de sa *Relation*, il compte sur ce nouveau champ de mission pour développer son programme d'évangélisation. Toutefois, en cet été 1634, les maladies infectieuses sont partout et c'est un territoire dépeuplé et souffrant que les jésuites traversent (RJ 7, p. 220; RJ 8, p. 42, 72, 86-88)⁹⁸. Le Jeune connaît mal les Hurons et, à vrai dire, tout semble indiquer que bien avant de mettre les pieds en Nouvelle-France, il avait une idée précise des méthodes à employer pour l'évangélisation en Amérique du Nord en raison, pensons-nous, de ses lectures et probablement d'une bonne connaissance de la conception acostienne au sujet du rôle que devaient tenir les missionnaires dans le Nouveau Monde.

De manière significative, dans les *Relations*, le voyage vers la Huronie se présente comme un allègement progressif des ornements que les jésuites souhaitent emporter en terrain de mission : « le desir d'entrer dans le pays de la Croix, leur fit quitter leur petit bagage, pour ne point chercher [charger ?] leurs Sauvages qui se trouvoient mal, se contentants des ornements de l'Autel, & se confiant du reste en la providence de nostre Seigneur » (RJ 7, p. 218). Brébeuf spécifie, quant à lui, que ce dépouillement est également dû à la nécessité

⁹⁷Voir aussi les propos que tient à sa famille Isaac Jogues : « je pourrai être envoyé chez une nation qui s'appelle les Hurons. Elle est éloignée d'ici [Trois-Rivières] d'environ trois cents lieues. Elle annonce de grandes dispositions à embrasser la foi », « Lettre de Jogues à sa mère du 20 août 1636 » dans ROUSTANG, 1961, p. 181 et une lettre de Charles Garnier de la même année à son frère : « C'est le champ, | « le pays des Hurons »} de tout le pays où nous sommes, où nos Pères espèrent faire la plus grande moisson, parce que c'est une nation stable » dans ROUSTANG, 1961, p. 290.

⁹⁸De 1634 à 1640, les maladies affligent sans discontinuer les autochtones de l'Amérique du Nord. Selon Trigger, « près de la moitié de la population » trouvera la mort (TRIGGER, 1991, p. 477-479).

de se fournir plus en « présents » qu'en objets « religieux » ou d'origine européenne : « nous redoublâmes les presens, nous diminuâmes nostre petit bagage, & prîmes seulement ce qui concernoit le saint Sacrifice de la Messe » (RJ 8, p. 72). Quant à Ambroise Davost, « on l'a contraint de jetter son petit moulin d'acier, & quasi tous nos livres, quelques linges, & une bonne partie du papier » (RJ 8, p. 80). Cette dépossession matérielle est le signe, pour Brébeuf, de la vocation au martyre qui attend les pères : « à la mort, dont on voit à chaque moment l'Image devant les yeux » (RJ 8, p. 82). Ce dernier s'évertue malgré tout à conserver ce qu'il appelle une « caisse » et dont il ne dit pas ce qu'elle contenait (RJ 8, p. 82-84). Dans tous les cas, il réussit à garder « quelques ornements d'Eglise » (RJ 8, p. 90). Parvenu à destination, il est laissé par les Hurons sur l'ancien site du village de Taonché ; ne sachant pas comment rejoindre le nouveau village de Teandeouïhata, il décide de « cache[r] [s]es paquets dedans les bois, & prenant avec [lui] ce qu'[il] Avoi[t] de plus precieux » (RJ 8, p. 92). Sur le chemin, il retrouve avec joie l'ancien lieu de mission, celui où il célébrait la messe « converty en un beau champ » (RJ 8, p. 92).

Le choix d'un village huron pour construire une première habitation pour les missionnaires est longuement justifié par Brébeuf (RJ 8, p. 96-102). Comme on a pu le deviner lors des pourparlers relatifs à la venue des jésuites en Huronie, c'est dans ce choix mais aussi dans le mode d'occupation des Robes noires que les Hurons pourront juger de la volonté des Français de renforcer l'alliance. À l'automne 1634, Brébeuf opte pour le village d'Ihonatiria plutôt que pour celui d'Ossossané, le centre de la confédération, tout simplement parce que celui-ci va bientôt être relocalisé (RJ 8, p. 100). Par ce choix, Brébeuf souhaite indiquer qu'il dépasse des considérations politiques et commerciales pour se consacrer totalement à son activité missionnaire. Il entend passer plusieurs années dans un seul village, persuadé que c'est par la fréquentation quotidienne que lui et ses compatriotes parviendront à gagner les Hurons au christianisme. Ce trait revient constamment sous sa plume : c'est la vie commune avec les missionnés et l'amitié qui en résultera qui les gagnera à l'Évangile. Aussi les jésuites ont-ils besoin de s'armer de patience et de mieux connaître les peuples qu'ils veulent convertir. Brébeuf, profondément humaniste, entend à la fois placer son action sous l'égide de « l'amour fraternel » et d'une forme de tolérance qui consiste à comprendre les pratiques huronnes et les conceptions du monde qui les animent (RJ 8, p. 130) avant de véritablement se lancer dans l'apostolat. Ainsi écrit-il en 1636, à l'adresse des futurs missionnaires tentés de se rendre en Huronie : « Faut aimer de cœur les Sauvages, les regardans

comme rachetez du sang du fils de Dieu, & comme nos freres, avec lesquels nous devons passer le reste de nostre vie » (RJ 12, p. 116).

Cette vision « cordiale » de sa mission suppose une perception positive des autochtones et une prudence qui le rapproche d'un Sagard. Pour tous deux, l'univers amérindien, en particulier huron, se caractérise par une « grande amitié », l'hospitalité et la générosité (RJ 10, p. 90). La figure tutélaire de saint Joseph qu'adopte Brébeuf, à l'instar des récollets (RJ 7, p. 216 ; RJ 8, p. 72, 88-90, 132-134, 148) dénote cette volonté de convertir non par la crainte mais par la douceur. « Nous taschons de nous concilier l'Amitié de tous ces Peuples afin de les conquister à Dieu » semble être la maxime qui résume le mieux son programme évangélique (RJ 10, p. 80). D'ailleurs, dans la construction d'une première résidence jésuite à Ihonatiria en octobre 1634, il s'inscrit en droite ligne dans la tradition architecturale instituée par Sagard dix ans plus tôt (SAGARD, 1866, p. 214-215) : celle de la cabane-chapelle sous la forme d'une maison-longue construite par les Hurons (RJ 8, p. 106-108). Ici aussi, l'habitation se départage entre trois sections dont la dernière, inaccessible aux Amérindiens, fait office de sanctuaire (RJ 8, p. 106-108)⁹⁹. En revanche, des différences significatives apparaissent dans la disposition des trois pièces et la façon dont Brébeuf décrit leur aménagement. En premier lieu, le magasin n'est plus au centre de la maison, comme ce fut le cas avec la cabane-chapelle de Sagard en 1623 (SAGARD, 1866, p. 214-215), mais à l'entrée, « à la façon des Sauvages » (RJ 8, p. 108). Une autre concession à la réalité huronne, concernant toujours les modalités d'entreposage, a trait à la seconde section : la salle commune au centre de la cabane est pourvue des « *Endicha* », soit des planches placées en hauteur le long des murs mettant à l'abri des rongeurs la nourriture et les peaux. Notons aussi que dans la salle principale, les jésuites et les Hurons vivent ensemble, ce qui ne semble pas avoir été le cas dans les cabanes huronnes des récollets. Les Hurons passent la nuit auprès du feu au centre de l'habitation tandis que les jésuites se sont aménagés sous les « *Endicha* » des couchettes individuelles, fermées par des panneaux d'écorce comme l'indique cette remarque : « *Endicha*, sur lesquelles sont des quaiesses pour mettre nos habits & autres petites commoditez ; mais au dessous, au lieu que les Hurons y logent leur bois, nous y avons pratiqué de petites cabanes pour nous coucher, & retirer quelque chose de nos hardes » (RJ 8, p. 108). Ce choix malencontreux les expose au froid en les plaçant le long des murs à l'endroit le plus éloigné du feu, mais il s'explique aisément

⁹⁹La maison-longue construite par les Hurons d'Ihonatiria mesure, selon Trigger, 11 mètres de longueur sur 5,5 mètres de largeur, TRIGGER, 1991, p. 472.

à la fois par leur hantise de la fumée (RJ 10, p. 92) et par leur volonté de sauvegarder une intimité et quelques objets personnels. La dernière section se départage en un autre lieu d'entreposage et une « petite Chapelle » où, écrit Brébeuf, « nous célébrons tous les jours la sainte Messe, & nous y retirons de jour pour prier Dieu » (RJ 8, p. 108). Il spécifie également qu'un « ouvrage de menuiserie [cloison en bois] qui luy donne assez bonne grace, & qui fait admirer icy pour sa nouveauté » délimite ces deux petits espaces (RJ 8, p. 108). L'intérieur de la chapelle n'est pas décrit ; Brébeuf préfère insister sur les objets profanes qu'ils ont en leur possession et qui font l'admiration des Hurons (RJ 8, p. 110). Les objets liturgiques ou les possibles images religieuses qui ornent la chapelle ne concernant pas la vie apostolique à proprement parler n'entrent pas par conséquent dans le compte rendu de mission que constituent les *Relations*. Ainsi la chapelle se présente-t-elle comme une sorte de « magasin » sacré, tenu dans le secret.

En effet, il est révélateur qu'il ne soit nullement question, comme ce fut le cas avec Sagard, de faire admirer le calice ou la chasuble ou tout autre article de dévotion. Au contraire, le petit moulin à farine, l'horloge, un aimant, une lunette à onze facettes, une loupe, un verre triangulaire et, par-dessus tout, l'écriture sont autant « d'inventions » présentées aux Hurons (RJ 8, p. 110-114). Cette mention de la curiosité des Hurons envers les prouesses technologiques des Français étaye l'hypothèse selon laquelle la chapelle ne leur serait pas destinée puisque les jésuites par la séduction et le déplacement de l'intérêt du cultuel vers des sphères matérielles, commerciales ou technologiques semblent vouloir préserver la sacralité de ce compartiment de la maison-longue pour leur seul usage. La séparation entre biens profanes et sacrés leur permettrait de maintenir l'amitié des Hurons en faisant valoir un certain prestige technologique sans impliquer les dimensions sacrales qui appartiennent ici à la dévotion privée des pères. D'une certaine façon, la chapelle fermée par une cloison n'est pas encore une chapelle de mission mais une chapelle de dévotion. Cette cloison n'entraîne-t-elle pas une forme de « privatisation » des premières chapelles en délimitant un espace aussi restreint ?

Brébeuf, ayant vécu en Huronie avec les récollets de 1626 à 1629, doit être au fait des suspicions qui pèsent sur les chapelles dont les missionnaires interdisent l'accès aux autochtones alors qu'elles détiennent des objets précieux¹⁰⁰. De plus, sachant qu'il n'y a pas de

¹⁰⁰Sur la connaissance de Brébeuf dans les années 1634-1636 des malentendus que provoquent certains objets religieux, se reporter à son souvenir de la sécheresse de 1628 en Huronie où une croix rouge attise les craintes des Hurons et amène les Français à transformer sa couleur et son apparence (RJ 10, p. 42-48).

tradition de lieu spécifique à la réalisation des rituels chez les Iroquoiens, il semble qu'il ait pris soin, dès son installation à Ihonatiria, de conserver le plus de discrétion possible à l'égard de la chapelle. L'ouvrage de menuiserie qui la sépare du reste de l'habitation pourrait être un moyen de camoufler sa présence, une sorte de double-fond qui aménage un espace où s'entretenir en sécurité et dans la solitude avec la présence divine sous la forme d'un ostensor, d'un ciboire ou d'un tabernacle posé sur l'autel (RJ 8, p. 108). Envisagée de ce point de vue, il est fort probable que cette volonté de satisfaire la curiosité des Hurons, voire de la devancer, soit une manière de conserver une forme d'intimité spirituelle avec Dieu¹⁰¹. En outre, notons que les objets de curiosité mentionnés par Brébeuf semblent avoir été sélectionnés et dénotent une connaissance déjà approfondie de la culture iroquoise. En effet, la plupart d'entre eux sont doués d'un mouvement autonome et, de surcroît, comme les verres ou la loupe, ils captent la lumière et la font circuler. Brébeuf anticipe ici les scénographies lumineuses qui seront adoptées quelques années plus tard par ses homologues.

Ainsi dès leur arrivée en Huronie, les jésuites séparent-ils sphères profane et religieuse. L'une sera publique et leur permettra de se valoriser auprès des Amérindiens; l'autre ne concernera que l'entretien de leur dévotion et leur propre perfectionnement intérieur. Par conséquent, Brébeuf, à travers à la fois l'aménagement de leur habitation et la volonté de partager des objets « temporels » avec les Hurons, fait preuve d'adaptation et de conciliation avec le contexte de mission en tentant de dissocier les objectifs selon les cultures des personnes impliquées. La recherche d'un perfectionnement spirituel de la part des missionnaires reposera sur la chapelle destinée à leur usage exclusif tandis que celui de l'évangélisation se déroulera dans les espaces communs et domestiques de la maison-longue qui correspondent mieux aux modalités culturelles autochtones en favorisant la visibilité, l'échange de paroles, mais aussi le partage d'objets. Ces derniers ne sont pas encore des dons, mais sont soumis au commentaire oral et à l'exposition publique grâce à leur luminosité et à leur mouvement autonome. À notre avis, il n'est pas question par des prouesses technologiques de se présenter comme un chamane ou d'asseoir un pouvoir religieux auprès des Hurons, mais plutôt de s'intégrer politiquement et économiquement dans la société autochtone pensant ainsi préserver la sphère spirituelle de toute compromis-

¹⁰¹ Tout semble indiquer que l'instruction des autochtones a lieu dans la salle principale de la cabane (RJ 8, p. 142; RJ 10, p. 18-20).

sion¹⁰². Considérant qu'ils sont sans religion, Brébeuf n'envisage pas en 1634 que les Hurons ne dissocient pas les sphères sacrées et temporelles et qu'une telle attitude risque d'entraîner des malentendus. Au contraire, en repoussant dans un premier temps des considérations missionnaires, en choisissant de communiquer avec eux seulement dans un cadre strictement profane, il pense se « gagner l'amitié de ces peuples » et rendre possible la prédication. Dans ce contexte, on comprend mieux pourquoi sa *Relation* de 1635 s'avère un témoignage ethnographique de premier plan. Il souhaite non pas se lancer à corps perdu dans l'évangélisation, mais prendre le temps d'observer et de mieux connaître les Hurons. Ajoutons que le choix d'une résidence fixe au milieu d'un village huron ne tient pas uniquement au fait qu'il souhaite pacifier ses relations avec les futurs missionnés, mais également à son attachement pour la chapelle, aussi modeste soit-elle. À la fois comme lieu de célébration de la messe, de prière, de lecture et de pratique des *Exercices*, elle s'avère ce contrepoids indispensable à leur acceptation de vivre au milieu des Hurons, à l'intérieur de leur cabane. Comme l'écrit Brébeuf en 1636 : « l'excellence de nos fonctions requiert plus d'union avec Dieu ; et que nous sommes contraints de vivre continuellement dans le tracas » (RJ 10, p. 54).

Mais une autre raison, qui dépasse les sphères de la recollection, semble aussi avoir compté dans l'érection d'une chapelle fermée, cachée et perçue comme un « organe vital » à la vie apostolique : c'est sa fonction de « trésor ». Tout laisse à penser que c'est là que les jésuites entreposent les biens les plus précieux. Outre les pièces d'orfèvrerie, les petits tableaux de cuivre, les estampes, il semble plus que probable qu'ils y cachent d'autres objets dont ils ne peuvent se passer comme des livres, des bougies et des vêtements. En 1636, alors qu'une attaque iroquoise semble imminente et que le mieux serait de quitter Ihonatiria, Brébeuf écrit : « Cet Hyver nous fusmes sur le pinct de fuyr, mais où cacher nos petites commoditez ? » (RJ 10, p. 50).

¹⁰²Notre analyse des conceptions missionnaires de Brébeuf diffère légèrement de celle de Bruce Trigger bien que reposant sur les mêmes sources historiques. À ce sujet, voir TRIGGER, 1991, p. 480. Cela tient au fait que Trigger cherche à expliquer l'évolution historique des relations entre les jésuites et les Hurons (et la façon dont les Hurons percevaient les Robes noires) tandis que nous cherchons à décrire l'évolution historique des conceptions missionnaires des jésuites de la Nouvelle-France en considérant que les *Relations* n'expriment pas une idéologie homogène de la vocation apostolique de la Compagnie en Amérique du Nord, mais est un corpus de documents marqués par la personnalité de leurs auteurs respectifs.

1.3.2 Absence de lieu, absence de Dieu ?

Brébeuf reconnaît chez les Hurons un sentiment diffus de l'existence du divin (RJ 8, p. 116). L'absence de cérémonie religieuse et de lieu cultuel spécifique semble être envisagée plutôt comme un handicap que comme un avantage à leur christianisation (RJ 8, p. 118 ; RJ 10, p. 116). Toutefois, les honneurs qu'ils rendent aux cieux, aux astres peuvent être considérés, toujours selon Brébeuf, comme un hommage rendu à Dieu : « le Soleil » et les « Estoilles » en étant « une si parfaite image » (RJ 10, p. 160). Cette façon de magnifier la beauté du ciel et la lumière solaire, qui le rapprocherait de ses missionnés, rappelle bien entendu l'enthousiasme des récollets devant le paysage canadien et ses habitants desquels ils découvriraient une profonde disposition au divin (1.1.2). Il n'en reste pas moins qu'une telle perspective s'inscrit également dans la tradition humaniste de la Compagnie de Jésus nourrie des auteurs de l'Antiquité romaine.

En effet, dès le début de leur apostolat, l'absence de lieu cultuel avait frappé les jésuites et les renvoyait à la sensibilité apollinienne de l'époque augustinienne qu'ils enseignaient dans leurs collèges¹⁰³. Le culte de l'astre solaire auquel, pensent-ils, les Amérindiens se plient permet aux pères de surmonter cette absence pour le moins surprenante de lieu cultuel et de proposer à leur lectorat une première formulation de la spiritualité autochtone comme le fait, en 1626, Charles Lalemant avec, force est de le reconnaître, un talent et une intuition certaine :

A ce propos du Soleil, ces Sauvages icy [région de Québec] croient que la terre est percee de part en part, & que lorsqu'il se couche, il est caché en un trou de la terre, & sort le lendemain par l'autre. Ils n'ont aucun culte divin, ny aucune sortes de Prières. Ils croient neantmoins qu'il y en a Un qui a tout fait ; mais pourtant ils ne luy rendent aucun honneur (RJ 4, p. 200-202).

Cette métaphore solaire ne sera jamais oubliée par les jésuites du XVII^e siècle et leur servira à accéder à une forme de sacralité qui, sans le secours de l'idée de la course de l'astre solaire, leur serait peut-être restée inaccessible, tant il est difficile encore au XVII^e siècle de concevoir une « religion » dépourvue de lieu sacré. C'est aux missionnaires que l'on doit d'ailleurs cette compréhension de l'univers symbolique amérindien comme régi par la

¹⁰³Le témoignage de Pierre Biard en 1611 concernant les croyances micmaques est, à cet égard, capital : « Ils croient un Dieu, ce disent-ils [les Micmaques] : mais ils ne savent le nommer que du nom de Soleil *Niscaminou*, Ny ne savent aucunes prières, ny façon de l'adorer. Un jeune Autmoins interrogé par moy sur cela, respondit : Que quand ils estoient en nécessité il prenoit sa robe sacrée [...] & se tournant vers L'Orient disoient, [...] Nostre Soleil, ou nostre Dieu, donne nous à manger », RJ 3, p. 132-134.

course occidentale du Soleil et l'idée, en apparence paradoxale mais qui lui est constitutive, d'une traversée lumineuse qui percerait la matérialité du monde. Pour les pères, dès le début du XVII^e siècle, la reconnaissance de la lumière solaire est signe d'une croyance en l'être divin et par conséquent, d'une prédisposition de leur part à reconnaître Jésus, « Soleil de justice » (Psaume 19 ; Malachie 3, 20 ; Matthieu 4, 15). Ce qualificatif « renaissant » du Christ comme Soleil montre le fond culturel commun à l'époque moderne à toute la population lettrée. Car la conquête du Nouveau Monde, quels que soient les pays coloniaux concernés et les allégeances, est pensée comme l'arrivée d'une « lumière » d'origine divine, une lumière venue d'Orient *via* l'Occident (l'Europe) qui achèverait sa course sur le continent américain¹⁰⁴ ou, comme l'écrit Biard dans l'avant-propos de sa *Relation* de 1616, « qui jettera les yeux sur tout le vaste contour de la terre, & y considerera les nations illuminées du Soleil de Justice, notre sauveur Jesus Christ » (RJ 3, p.30).

En dépit de cette reconnaissance d'un sentiment du divin, le fait que les Hurons n'aient pas de lieu cultuel semble primer dans l'appréciation que les Robes noires portent sur leur missionnés, preuve s'il en fallait que leur éducation humaniste versée dans l'Antiquité païenne, d'où ils tirent leur évocation au culte solaire, n'annihile pas ce lien profond dans le catholicisme des jésuites entre lieu et sentiment du divin. À ce chapitre, Brébeuf se différencie de ses prédécesseurs, missionnaires ou explorateurs (SAGARD, 1866, p. 447-448 ; CHAMPLAIN, 1973, vol. 1 p. 81-82)¹⁰⁵, puisqu'il n'associe pas l'absence de sanctuaires chez les autochtones d'Amérique du Nord à un défaut de « polices et de lois » et encore moins n'en conclut-il pas à leur barbarie.

Avec Brébeuf, seule la pratique religieuse de ces peuples est affectée par le défaut de lieu de vénération. Pour lui, c'est parce que les Amérindiens n'ont pas de sanctuaire qu'ils ne croient pas en Dieu (RJ 8, p. 118), mais cela ne change en rien la qualité de leur organisation politique, sociale et culturelle (RJ 8, p. 126-128 ; RJ 10, p. 210-216, 230-236, 250-252 ; RJ 13, p. 172) ni même leur disposition au christianisme qui tient à leur appartenance au genre humain plutôt qu'à un comportement ou à un mode de vie particulier comme Le Jeune en est convaincu à la même époque. La conception anti-acostienne de Brébeuf, ce qui est rare à l'époque, confère d'ailleurs aux premières missions en Huronie sous son supérieurat un caractère singulier comparativement à celles de la colonie telles que

¹⁰⁴SAUNDERS, 1998, p. 233-236.

¹⁰⁵Et de son supérieur, Paul Le Jeune, pour qui l'absence de lieux de culte place irrémédiablement les Amérindiens du côté de la barbarie : RJ 5, p. 34, 152-154 ; RJ 8, p. 160.

les présente Le Jeune à son lectorat français. Il faudra attendre la fin du supérieurat des missions huronnes de Jérôme Lalemant (1638-1645)¹⁰⁶ pour retrouver un état d'esprit plus proche de celui que tient Brébeuf en ces années 1634-1638¹⁰⁷.

L'absence de lieux de vénération ne l'amène pas non plus à conclure que son apostolat en sera plus aisé. En cela aussi Brébeuf s'éloigne-t-il d'Acosta qui, dans son *Histoire naturelle et morale*, décrivait les cultes païens des Mexicains et des Péruviens d'autant plus difficiles à éradiquer qu'ils contrefaisaient le christianisme¹⁰⁸. Pour le jésuite espagnol, ce serait la présence d'une religion aztèque et inca partageant de nombreuses affinités avec le catholicisme (sacrifice, temple, cérémonies) qui constituerait le principal obstacle à l'action missionnaire.

Pourtant, un jésuite de la Nouvelle-France n'écrit-il pas en 1642 :

Avant que nous eussions connoissance de ces Peuples, [...] ne voyant aucun culte qu'ils rendissent à quelque fausse Divinité, nous jugions leur Conversion en seroit d'autant plus facile; puisque comme sur une table rase [...], on y pourroit sans resistance imprimer les Idées du vray Dieu, & les conduire au

¹⁰⁶ Comme on le verra, Jérôme Lalemant adopte la conception de la « barbarie » d'inspiration acostienne de Le Jeune (RJ 16, p. 222-236) même si le contexte particulier de la Huronie interdit de la formuler en terme de « francisation ».

¹⁰⁷ Sur le changement d'attitude des jésuites à l'égard des populations autochtones et l'abandon des enjeux civilisateurs à partir des années 1642-1645, nous renvoyons au chapitre III. Un changement d'attitude apparaît dès les années 1641-1642 concernant les populations algiques où certains pères commencent à leur reconnaître une disposition « naturelle » à la spiritualité en dehors de tout cadre civilisateur. Il est intéressant de noter, même si nous ne sommes pas persuadée qu'il s'agisse véritablement de causes directes, qu'en 1642 au moment où un changement de conceptions apparaît dans les écrits des pères, Le Jeune vient de séjourner un an en France et Brébeuf vit depuis 1641 dans la vallée laurentienne. La première mention que nous ayons trouvée d'un changement d'attitude vis-à-vis des néophytes amérindiens serait due à Barthélémy Vimont qui constate en octobre 1642 commentant un propos « chrétien » tenu par un néophyte de Sillery (mais est-ce bien Vimont qui écrit ici ou Brébeuf ou encore Le Jeune compte tenu de la situation que nous venons d'évoquer ?) : « Cette rondeur ressent ces vieux Siecles dorez, où la nature marchoit revestue d'une simplicité plus agreable que tous les artifices des Nations les plus polies » (RJ 22, p. 68-70). Les termes employés par Vimont sont extrêmement soignés, voire « précieux ». La métaphore sphérique (« rondeur » et « polie ») ainsi que l'idée de reflets sur une surface dure (« dorez » et « polie ») encadrent un segment qui semble inédit : « la nature marchoit revestue d'une simplicité ». Une sorte « d'image » ou d'allégorie de la Vérité qui surgirait dans l'interstice provoqué par deux mouvements virevoltants, celui du passé « bien rond » et celui du présent civilisé tout aussi circulaire en raison de ses « artifices » et de sa « poli-tesse ». Lente et digne, cette « Vérité » annonce à bien des égards – même aussi succinctement que dans ce minime segment de phrase comprimé au milieu d'un tourbillon baroque – la figure du « noble Sauvage ». Ne serait-ce pas une manière de faire entrer la « figure » de l'Amérindien au milieu d'un univers encore refermé sur lui-même qui jusqu'ici ne le concevait que relativement à lui ? L'arrivée de la figure de l'Amérindien comme « personnage » (acteur potentiel ?) à part entière ne coïncide-t-elle pas aussi avec l'arrivée du temps, celui transversal et linéaire, qui marque les sciences historiques (voir notre conclusion) ? Dans tous les cas, on mesure ici que la distance qui sépare le baroque du classicisme n'existe pas réellement ou que l'un ne peut surgir sans la présence de l'autre. Le classicisme ne succède pas au baroque, il n'est possible que conçu en rapport avec lui, non pas en réaction, mais comme on peut le constater ici, parce que le baroque a ouvert une brèche dans la temporalité en introduisant une sorte de vide ou d'interstice pour laisser passer le temps considéré comme la lente et digne marche d'une « nature habillée ».

¹⁰⁸ ACOSTA, 1979, p. 273-296.

respect & à l'adoration qui luy est deüe. Mais l'experience nous a fait voir qu'ils sont remplis de Superstitions diaboliques (RJ 23, p. 150-152).

À vrai dire, à la lecture de ce témoignage « tardif », on mesure que dans les années 1630, l'enjeu n'était pas de cet ordre (les pères de cette époque ne prennent jamais en considération cet aspect supposé de la culture amérindienne, sinon pour le vilipender). Les chapelles ou les décors sont pour leur usage personnel et pour installer des marques tangibles d'un christianisme totalement absent du territoire. En fait, c'est seulement en 1642, lorsque quelques Hurons seront passés au christianisme suivant des modalités particulières (celles qui consistent à se convertir sans pour autant abandonner son mode de vie traditionnel) qu'une telle problématique comparatiste deviendra d'actualité.

1.3.3 Présence d'un lieu, présence de Dieu

Après tout, ne suffit-il pas d'obtenir l'autorisation des autochtones de construire des chapelles dans leurs bourgs pour inscrire le christianisme en Huronie ? Tel, semble-t-il, est le sentiment des jésuites lors du projet de l'implantation de la première chapelle à Ossossané en 1637. La maladie qui vient d'éclater en octobre 1636 est présentée comme un bon moyen de fléchir les dernières résistances des Attignaouantans (Nation de l'Ours) qui, se méfiant des Robes noires, hésitent à les recevoir dans le village de la confédération (RJ 13, p. 158). Pour les faire céder, les pères leur promettent de faire « un vœu » à Dieu afin d'obtenir la fin de l'épidémie dont on les tient responsables. En contrepartie de ce « service », ils exigent l'érection d'une chapelle à Ossossané, pensant que c'est par le lieu et son ancrage, sa capacité à convoquer le divin que les résistances, qu'ils ne savent comment conjurer, disparaîtront.

Les Peres les fit tous prosterner à genoux devant une image de nostre Seigneur ; prononça à haute voix la formule du vœu, qui contenoit une ferme resolution de croire en Dieu [...], & ensuite une promesse de dresser au Printemps [1637] une petite chapelle en son honneur, au cas qu'il lui pleust [...] les delivrer de ceste maladie contagieuse (RJ 13, p. 160).

Le 7 janvier 1637, la promesse de la construction de la chapelle est renouvelée (RJ 13, p. 176-184), puis cinq jours plus tard, elle est ratifiée (RJ 13, p. 186). À cette époque, pour les pères, accepter la construction d'un lieu ecclésial est gage de l'acceptation de la foi catholique, tant le lieu suppose un peuple chrétien, tant l'église renvoie à la fois à un bâtiment sacré et à une communauté de fidèles. Par ailleurs, il semble que l'épidémie

avivant la colère des Hurons à leur égard ait exacerbé le besoin d'un lieu tangible de la part des jésuites qui leur assure un secours spirituel et physique et que représenterait alors une « belle » chapelle dans un village huron¹⁰⁹.

Après la cérémonie de la fête des morts qui préside à la relocalisation d'Ossossané, les missionnaires décident de s'y installer. Comme promis, les Attignauquantans construisent une maison-longue où les pères pourront vivre et prier. L'enthousiasme et tous les espoirs sont à leur comble avec enfin la création d'une résidence jésuite au centre du pays huron qu'ils dédient à l'Immaculée Conception suivant le vœu de décembre 1635 (RJ 11, p. 17). Cette seconde chapelle dans un village huron – le plus peuplé et le plus important d'un point de vue politique en Huronie – inaugure pour tous les pères de cette époque, éprouvés par la haine que leur portent les autochtones¹¹⁰, l'impulsion indispensable qui va leur permettre d'entreprendre la grande aventure de la christianisation du continent nord-américain.

Au cours de l'été 1637, une chapelle en bois est en effet construite par les Hurons d'Ossossané sous la surveillance de Pierre Pijart et de deux Français (RJ 14, p. 56). À cette occasion, Pijart confie :

Je me console de la pensée que j'ai que nous ne bastissons pas ici une simple cabane, mais une maison de nostre Dame, ou plutost plusieurs belles chapelles aux principales bourgades du païs, puis que c'est icy où nous esperons avec l'assistance du Ciel jetter les semences d'une belle & plantureuse moissons des ames (RJ 14, p. 58).

Alors que les jésuites sont confrontés à une résistance obstinée, la construction de chapelles en pays huron leur semble essentielle non pas tant pour leur assurer un renfort spirituel et physique que pour commencer leur apostolat. Plutôt que d'opposer leur besoin de « lieu » catholique à leur travail missionnaire, ils espèrent faire d'une pierre deux coups. Cette attitude relève du même état d'esprit que celle de leur supérieur Paul Le Jeune, animé lui aussi d'une fièvre bâtitteuse et qui émet le vœu de reproduire les espaces laïques et religieux de l'Ancien Monde croyant que l'imposition d'un cadre architectural français suffira à étendre le catholicisme en Amérique. Toutefois, à la différence de Le Jeune, Pijart souhaite moins construire des espaces domestiques européens, qu'ils soient sacrés ou profanes, qu'un lieu, fusse de tradition huronne, qui reçoive la divinité comme l'indique

¹⁰⁹ROUSTANG, 1961, p. 31.

¹¹⁰Sur la colère et la haine des Hurons envers les jésuites, portées à leur paroxysme au cours de l'hiver 1637, voir plus loin partie 1.4.

l'expression « une maison de nostre Dame » qui connaîtra une grande fortune vingt ans plus tard au bourg huron de Lorette¹¹¹.

Pour les jésuites, les chapelles et leurs décors fournissent un abri dont est dénué l'espace américain et l'assurance que Dieu est « là » et les seconde. Mais les choses ne sont pas si simples et certains pères commencent à ressentir une forme de contradiction à « trouver » Dieu dans le confort de leur habitation ou de leur chapelle, à découvrir leur dépendance aux décors matériels qui seuls leur permettraient de réaliser leur mission et leur perfectionnement intérieur. Cette équivoque, pour ne pas dire ce malaise, concernant leur dépendance à l'égard de leur univers culturel, va en effet à l'encontre de leur formation humaniste et de la conviction qui en découle que tous les hommes sont appelés à devenir chrétiens. Ce sentiment n'a jamais été mieux exprimé que par Brébeuf. Se refusant à opposer un univers sans Dieu à un univers avec Dieu que représenteraient les jésuites et leurs chapelles, il va parvenir au prix d'un long travail d'ascèse et, à notre avis, d'une connaissance approfondie de la mystique de son époque, à dissocier ses besoins personnels de ceux de sa mission apostolique. Lorsqu'il se félicite ces années-là d'avoir un petit autel, un espace de prière et de méditation, il sait que cela ne concerne que ses besoins spirituels et surtout que cela ne procède plus d'une nécessité cultuelle ou d'une injonction divine : « Ma consolation parmi les Hurons, c'est que tous les jours je me confesse et je dis la Messe » écrit-il en 1636 (RJ 8, p. 178) sous-entendant qu'il est trop faible pour se satisfaire d'un désert sensoriel et culturel qu'il sait pourtant plus sanctifiant qu'un décor tangible et matériel (RJ 8, p. 184). En homme de son temps, pris dans une société séduisante, aimée, remplie de possessions terrestres et de beautés « manufacturées », il ne peut faire autrement que de les apprécier. Cette conception se précise l'année suivante :

Or, après tout, si nous étions ici pour les attraites extérieures de la piété, comme en France, encore seroit-ce. En France la grande multitude, & le bon exemple des Chrestiens, la célébrité des Festes, la majesté des Eglises si bien parées vous preschent la piété; & dans nos Maisons la ferveur des nostres, leur modestie, & tant de belles vertus qui éclatent en toutes leurs actions, sont autant de voix puissantes qui vous crient sans cesse, *Respice et fac similiter* [Regarde et « fais de même » (Luc 10, 37)]. Vous avez la consolation de célébrer tous les jours la sainte Messe; en un mot, vous êtes quasi hors de danger de tomber, ou au moins les cheutes ne sont que fort legeres, & vous avez incontinent les secours en main. Ici, nous n'avons rien, ce semble, qui porte au bien; Nous

¹¹¹ Sur la chapelle huronne de Lorette construite en 1674 qui constitue, à plusieurs égards, la réalisation et l'aboutissement de ce désir formulé en 1637 de construire une « maison » pour la Vierge en Huronie, voir 2.2.2.4.

sommes parmi des Peuples qui s'estonnent quand vous leur parlez de Dieu, [...]. Souvent il vous faudra vous priver du saint Sacrifice de la Messe, & quand vous aurez la commodité de la dire, un petit coing de vostre Cabane vous servira de Chapelle, que la fumée, la neige ou la pluye vous empeschent d'orner & embellir, quand mesme vous auriez dequoy. Je laisse à part le peu de moyen qu'il y a de vous recueillir parmy des Barbares, qui ne vous quittent presque point, qui ne sçavent ce que c'est de parler bas (RJ 10, p. 96).

Il s'agit là d'un avertissement qu'il adresse en 1636 aux jésuites souhaitant venir en Huronie¹¹². L'absence de lieu de culte catholique, comme on l'entendait à l'époque, est présentée comme une entrave à la vie missionnaire tout en permettant, grâce à ce dénuement, d'atteindre une perfection intérieure (RJ 10, p. 104). « L'amour de Dieu a la force de faire ce que fait la mort – écrit-il également – c'est-à-dire de nous détacher entièrement des creatures & de nous mesmes » (RJ 10, p. 86). Brébeuf s'éloigne ici du fondateur pour y revenir plus sûrement et de manière, en regard de la littérature spirituelle de son époque, inédite et originale : le temple de Dieu, c'est le décor ; l'intérieur du croyant n'existe que relativement à un « appareil extérieur » qui le circonscrit et qui favorise l'introspection en assurant l'existence d'un corps conçu comme réceptacle d'une intériorité. Si on enlève le lieu, son appareil, on enlève le corps et l'esprit et on se trouve alors devant une situation exceptionnelle, compte tenu de la tradition mystique élaborée depuis la fin du XV^e siècle et qui pose le lieu comme l'indépassable « moment » de la rencontre avec Dieu. Absence de lieu, absence de corps, absence de « soi », Brébeuf fait part d'une expérience ultime qu'il conçoit comme une rupture avec les auteurs spirituels du XVI^e et du XVII^e siècle. De manière concrète (et pas du tout métaphorique), en Huronie, il y a quelque chose de similaire à la mort, l'amour absolu.

Alors qu'Ignace partait de l'intériorité, de l'introversiion pour aller vers l'extériorité conçue comme « dons de Dieu », Brébeuf part de l'extériorité, du décor tangible et de sa nécessité (que ne lui reconnaissait pas Ignace) pour rejoindre non pas une « intériorité » localisée (tradition mystique) mais une « corporalité » et une « personnalité ou conscience de soi » appelée à disparaître dans l'amour de Dieu. Quelle que soit la similarité de vocabulaire avec les mystiques, le fait que l'imminence de la mort soit réelle, palpable, concrète en Huronie ne permet pas de faire de Brébeuf un « spirituel » similaire à ses contemporains. N'oublions pas que dans la lettre de 1636, il s'adresse d'ailleurs à ceux qui s'en réclament

¹¹²Il s'agit du chapitre III sur les missions huronnes de la *Relation* de 1636 qui s'intitule « Advertissement d'importance pour ceux qu'il plairoit à Dieu d'appeler en la Nouvelle France, & principalement au pays des Hurons », RJ 10, p. 86.

(les candidats à la « mission ») en essayant de leur livrer une expérience inhabituelle qui fonde une spiritualité, et c'est en cela qu'il est mystique¹¹³.

Dans l'expérience mystique, une seule question se pose vraiment, celle du « gain spirituel » ou cet étrange constat : que reste-t-il alors ? En ce bas monde, rien ; ou plutôt, tout. En partant du principe créature/créateur (principe que l'on trouvait chez Ignace), Brébeuf ne conçoit l'utilité des décors que relativement à leur inutilité, une forme d'acceptation du « monde » au nom de sa disparition inéluctable qui l'institue « création » des créatures créées par Dieu. Les décors sont utiles en tant que créations de la création de Dieu : l'homme. Ainsi, si l'homme doit se priver de ces secours matériels, ne doit-il pas ressentir cela comme une privation de Dieu, mais comme une privation temporaire de son « humanité » qu'il retrouvera dans son acceptation à vivre dans le monde des créatures (ici les Hurons) et de s'en rendre digne. Brébeuf reconnaît et accepte la faiblesse et le besoin de « décors » au nom de l'homme mais également au nom de l'humanité de Dieu que constitue pour lui le saint sacrement et le lieu de culte ainsi que son appareil cultuel et décoratif qui certifie que Dieu est « descendu » parmi les créatures. Ici Brébeuf rejoint le fondateur, car comme on l'a dit en postulant le principe du don de Dieu aux hommes à partir de la relation entre créature et créateur, Ignace instituait également une loi de charité qui place tous les hommes, en tant que créatures de Dieu, dignes de son amour. Ainsi, chez Brébeuf, la présence des Hurons non chrétiens, leur haine (et elle fut grande envers lui), leur curiosité, leur mode de vie reposant sur la libre fréquentation des personnes et des lieux (c'est du moins comme cela que le perçoivent les jésuites) n'ont rien de nuisible, il suffit comme avec Ignace de se localiser en Dieu et de localiser Dieu en soi ; il suffit – et là il se trouve en contradiction avec Ignace mais aussi avec la tradition paulinienne – de se contenter du strict nécessaire, de l'autel, d'un décor pour être en coprésence avec le « corps de Dieu » (le saint sacrement ou le tabernacle), pour être satisfait ou comblé.

Pour ceste considération, les visites des sauvages, quoique fréquentes, ne lui peuvent être importunes ; Dieu luy apprend cette belle leçon qu'il fit autrefois à Sainte Catherine de Sienne, de luy faire un cabinet ou un temple de son cœur, où il ne manque jamais de le trouver toutes & quantes fois qu'il s'y retire : que s'il y rencontre des Sauvages, ils ne luy apportent aucun trouble dans ses prières, ils ne servent qu'à les rendre plus fervente ; [...]. Il est certain que nous n'avons point icy cet appareil extérieur qui réveille et entretient la dévotion. Nous n'y voyons proprement que le substantiel de nostre Religion,

¹¹³ « Le terme *mystique* désigne un certain mode de connaissance de Dieu, dont la caractéristique fondamentale est l'aspect expérimental », MICHON, 2007, p. 305.

le saint Sacrement de l'Autel, où il faut que notre foi ouvre les yeux sur ses merveilles, sans y être aidée d'aucune marque sensible de sa grandeur, non plus que les Mages jadis en l'estable. Mais il semble que Dieu, suppléant à ce qui nous manque, et comme en rescompense de la faveur qu'il nous a faite de le transporter, pour ainsi dire, au-deçà de tant de mers, & de luy avoir trouvé place dans ces pauvres Cabanes, nous veuille combler des mesmes benedictions parmy ces Peuples infideles, dont il a accoustumé de favoriser quelques Catholiques persécutés en pays hérétique. Ces bonnes gens ne voient guere ny d'Eglises ny d'Autels; mais ce peu qu'ils en voient leur sert au double de ce qu'il ferait en pleine liberté. Quelle consolation, [...] De porter les yeux et pénétrer au milieu de nos petites fonctions domestiques, jusqu'au département que le Fils de Dieu a daigné prendre dans notre petite habitation? N'est-ce pas estre en Paradis jour & nuict, de n'estre séparé de ce Bien-aimé des Nations que de quelque escorce ou branche d'arbre? *En ipse stat post parietem nostrum. Sub umbra illius quem desideraveram, sedi.* [« Il se tient derrière notre enclos. Je me suis assise à l'ombre de celui que j'avais désiré » (*Le Cantique des Cantiques*, 2, 9 et 2, 3)]. Voilà pour le dedans (RJ 10, p. 104-106).

Loin d'être rejeté au nom d'un principe paulinien, le décor se révèle dans son dénuement et dans la quasi-impossibilité de l'aménager selon les critères décoratifs de l'époque, suivant l'emphase visuelle et ornementale qui caractérise les églises contre-réformistes de ces années-là. Brébeuf découvre alors leur absolue nécessité tant au nom d'un intérieur qui procèderait d'un extérieur (mystique du XVII^e siècle) que du principe de l'incarnation qui consiste à faire de la chapelle, un lieu détenteur du corps divin et du corps humain. Alors que le pays des autochtones est perçu comme dangereux, les maisons-longues inconfortables, le seul fait qu'une chapelle soit adjointe à l'habitation huronne donne l'assurance que Dieu est avec eux, logé en Huronie. Les décors aussi rudimentaires soient-ils, ou peut-être à cause de cela, sont des enclaves, des espaces réservés à l'introspection, là où l'on peut mesurer sa proximité avec le Christ (RJ 10, p. 98); là où l'on peut le sentir, le voir et savoir qu'il nous regarde et que nous le regardons : « De porter les yeux et pénétrer au milieu de nos petites fonctions domestiques, jusqu'au département que le Fils de Dieu a daigné prendre dans notre petite habitation? N'est-ce pas estre en Paradis jour & nuict, de n'estre séparé de ce Bien-aimé des Nations que de quelque escorce ou branche d'arbre? » (RJ 10, p. 106). Pour Brébeuf, le décor est bien le lieu des « corps » (dans leur complétude sensorielles, mentales et spirituelles : rien n'est disjoint), le lieu de l'homme (comme aspirant à son humanité en Dieu) et de Dieu (le Christ et son Incarnation et sa présence dans l'hostie consacrée). Le décor n'est pas, chez Brébeuf, un lieu d'images, mais un lieu de rencontre

entre le Christ et lui ; il est avant tout un lieu de la présence divine, « inventé »¹¹⁴. Les missionnaires en traversant l'Atlantique munis des espèces eucharistiques et en célébrant la messe ont littéralement fait venir le Christ en ces contrées sauvages, l'on introduit dans l'espace amérindien. Il n'est pas anodin alors que les précaires murs d'écorces, la vastitude du ciel américain vide d'architectures soient conçus comme un « oratoire » qui mène à une libération (RJ 10, p. 106-108). Bien que Brébeuf, dans cette évocation, soit totalement imprégné par la pensée d'Ignace de Loyola, en particulier dans cette fusion génératrice de sacré entre fidèle et Christ incarné, on mesure pourtant des différences ou du moins une évolution par rapport au fondateur. Les décors ou l'apparat « extérieur de la dévotion » ne sont pas écartés au nom de cette fusion entre Christ et homme, de cette rencontre localisée génératrice de sacré. Dans les *Exercices*, le décor matériel était seulement préconisé par respect et utilité sans tenir un rôle essentiel dans la composition de lieu et le perfectionnement du chrétien. Bien au contraire, Ignace invite à s'en détacher au nom d'une intériorité féconde, véritable sanctuaire du croyant. Rien de tel avec Brébeuf, même s'il fait référence à cette tradition mystique en invoquant Catherine de Sienne et qu'il se rattache aux courants spirituels de son époque¹¹⁵. Il part du postulat de l'importance du décor et des ornements (apparat) dans la pratique de ses contemporains sans le condamner. Il en justifie même l'existence en les présentant comme autant de recours indispensables aux catholiques vivant en pays protestants auquel il s'identifie. Comme lui, sans les décors réels de quelques églises, aucune « consolation » (au sens de soulagement) ne serait envisageable¹¹⁶. En fait,

¹¹⁴ « Inventer » dans le sens de « retrouver » comme ces corps de saints redécouverts et qui rendent possible la vénération et le lieu cultuel. Ici, ce que retrouve Brébeuf, ce n'est pas le corps du saint en terre américaine, mais le lieu « saint » dont il apporte le « corps » (le saint sacrement). Même si les procédures anthropologiques sont inversées, le sentiment de « retrouvailles » a les mêmes effets et la même force. Pour l'invention des reliques et le sentiment d'exaltation et de soulagement qu'elles provoquent qui s'apparente au bonheur de Brébeuf et des autres missionnaires dans la possession d'un lieu divin, voir par exemple la découverte des corps de saints Gervais et Protas par Ambroise de Milan tel que racontée par Jacques de Voragine, VORAGINE, 1967, vol. 1, p. 400 : « et bien que plus de trois cents ans se fussent écoulés, les corps des saints furent découverts dans le même état que s'ils venaient d'être ensevelis à l'heure même. Une odeur merveilleuse et extraordinairement suave émanait du tombeau ».

¹¹⁵ N'oublions pas que Brébeuf s'adresse à des jésuites vivant en France. À notre avis, il part de ce qui leur est connu (le cabinet, l'oratoire comme intériorité du croyant) pour leur communiquer une expérience inédite et qui ne peut être totalement identifiée à la dialectique intérieur-extérieur que des historiens récents ont décrit comme une des dialectiques spatiales de la tradition mystique du XVII^e siècle et que semble maîtriser à la perfection Brébeuf au point de s'en détacher. Pour l'intérieur-extérieur de la tradition mystique du XVII^e siècle, voir BERGAMO, 1994 ; PAPASOGLI, 2000 ; COUSINIÉ, 2007.

¹¹⁶ L'évocation des catholiques « tolérés » par les protestants n'est peut-être pas un hasard sous la plume d'un personnage aussi atypique en Nouvelle-France que Brébeuf. Comme nous avons été amenée à le constater, sa « tolérance » à l'égard des autochtones dans les années 1630 ne permet pas de le situer dans la même mouvance (acostienne) que Le Jeune et Lalemant. Se pourrait-il qu'il ait été influencé par des courants que Jacqueline Lagrée qualifie « d'irénistes » qui trouvent leur raison d'être dans le refus des luttes fratricides

au milieu de l'absence des décors de la catholicité, il a découvert leur absolue nécessité. À partir de son expérience de « dépossession » qu'il considère exceptionnelle puisqu'il ne bénéficie en 1636 d'aucun bâtiment européen et encore moins d'une église ou chapelle ornée, il dévoile sa dépendance au lieu cultuel dont ses contemporains au milieu de tant de décors et d'églises ne peuvent avoir conscience. Il se fait alors historien, voire anthropologue, de sa propre culture en cherchant les « raisons » du sanctuaire catholique. D'ailleurs, n'énumère-t-il pas les plus évidentes pour ses contemporains, les plus familières aux aspirants aux missions lointaines ? Le sanctuaire est lieu de la présence réelle, lieu du fidèle, lieu d'une intériorité féconde, lieu de la Jérusalem céleste. C'est à partir de ce « connu » qu'il peut traduire à ses compatriotes, cet « inconnu » qu'il a rencontré dans le Nouveau Monde et qui n'est autre que le Christ.

Tout compte fait, pour Brébeuf, le décor n'est ni un lieu d'images ni même, comme c'est le cas de la plupart des auteurs mystiques, le lieu du fidèle, mais un lieu décoré et orné comme l'on orne une couche pour l'aimé ou que l'on se pare de bijoux pour le séduire (*Le Cantique des Cantiques*). Parce qu'il est orné (apparat extérieur), il est le lieu du désir et de son assouvissement, il est le lieu de « l'aimé ».

des guerres de religion du XVI^e siècle ? Ces courants plaident pour la tolérance religieuse et participent à la définition d'une « religion naturelle » en dehors de toutes considérations politiques et confessionnelles. Lagrée cite en particulier Thierry Coornhert qui prône la liberté de conscience (LAGRÉE, 2002, p. 85-91), mais on aurait pu également évoquer les arminiens et les sociniens, soient divers courants interconfessionnels qui défendent la liberté de culte et la tolérance religieuse au nom de la « paix » et de la confraternité entre chrétiens. Sur l'arrivée des sociniens et arminiens dans les années 1620 en France (en particulier Grotius) et le bon accueil qu'ils reçurent auprès de la République des lettres, voir PINTARD, 1983, p. 49-50. Érasme, que mentionne également Lagrée, est aussi, nous semble-t-il, une source possible pour comprendre la position de Brébeuf, moins, peut-être, dans la « simplification » des dogmes que retient Lagrée dans son analyse de la contribution du célèbre humaniste dans l'élaboration d'une « Religion naturelle » au XVI^e siècle (LAGRÉE, 2002, p. 91-93) que de la fidélité de Brébeuf à un catholicisme « tolérant » qui s'émerveille de la diversité des hommes et de leurs coutumes qui sont pour lui les signes de leur appartenance commune à « l'humanité ». En effet, suivant Érasme, chaque être a vocation, sur le modèle du Christ, à trouver son humanité « en » Dieu. À vrai dire, les conceptions et la sensibilité de Jean de Brébeuf apparaissent à de nombreux égards « seixiémistes », mais cela semble lié à sa vaste culture totalement assimilée qui lui permet de se défaire des impératifs idéologiques de « son époque » et de « son pays ». Il semble également qu'il ait une parenté d'opinion et d'intérêt avec les érudits français de la « République des lettres ». Au sujet de l'éramisme, en particulier chez les jésuites français, on peut lire les brèves remarques de Robert Sauzet ; SAUZET, 2007, p. 217-219. Sur les possibles courants qui l'ont influencé, nous posons la question étant donné que sa formation n'est pas connue. François Roustang, également impressionné par les écrits de Brébeuf suppose plutôt une influence du mystique jésuite Louis Lalemant qui se trouvait au collège jésuite de Rouen au moment où Brébeuf revenait du Canada en 1629 (ROUSTANG, 1961, p. 27). Dans tous les cas, nous ne pensons pas avec René Latourelle et Bruce Trigger que Jean de Brébeuf est moins érudite ou « intelligent » que Paul Le Jeune ou Jérôme Lalemant et, encore moins, « qu'il se révèle un écrivain sans prétention » se distinguant « plutôt par un bon sens très robuste, par une sorte d'empirisme surnaturel » (LATOURELLE, 1966, p. 129). Quant à Trigger, il écrit, reprenant l'appréciation de Latourelle : « S'il lui était facile d'apprendre les langues et de s'exprimer correctement, il n'en était pas pour autant un intellectuel » (TRIGGER, 1991, p. 479).

C'est à François Roustang que l'on doit d'avoir dévoilé la propédeutique que constituent chez Brébeuf les différentes visions qui l'accableront au cours de son apostolat de 1637 à 1640 et dont on peut se faire une idée grâce à son testament spirituel inséré dans le *Manuscrit de 1652* colligé par Paul Ragueneau pour faire valoir la « sainteté » de ses congénères morts suppliciés entre 1648 et 1650 en Huronie¹¹⁷.

Ce texte, disons-le d'emblée, constitue un témoignage exceptionnel et, convenons-en également, à peine audible de l'apparition de « l'image religieuse » en train de se délier de son substrat sacré. Brébeuf note ses visions au cours de sa pratique des exercices spirituels et de ses méditations. Sans ces quelques pages recueillies par Ragueneau, nous n'aurions certainement pas réalisée à quel point l'image (mentale ou représentation visuelle) n'a rien d'une évidence dans la première moitié du siècle et que l'enjeu de sa libération du sanctuaire est tel qu'il se présente pour un grand nombre de « spirituels » comme un moment critique dont les mystiques français des années 1630 formeraient l'avant-garde et, peut-être, comme Michel de Certeau l'a pensé, les « bouc émissaires » ou la caisse de résonance¹¹⁸. Nous présenterons quelques thèmes que nous sommes parvenue à comprendre tout en notifiant que le texte laissé par Brébeuf exige une érudition que nous n'avons pas ou, peut-être, doit-on dire avec Certeau que nous sommes exilée de ce que nous traitons¹¹⁹.

Parmi les figures dominantes qui assaillent Brébeuf, l'animalité de l'image et du « visible » dès que l'introspection se produit, dès que l'image mentale dans sa précision visuelle, dans sa « méchanceté » s'immisce dans le corps et le désenclave de la conscience.

Année 1637. Le 21 ou 22 ou 23 août, pendant l'examen de conscience du soir et les litanies de la Vierge, en une vision intellectuelle ou imaginative, il m'a semblé voir une foule immense de démons, venant vers moi pour me dévorer, ou du moins pour me mordre. Mais aucun ne put me nuire. Ceux qui allaient les premiers étaient semblables à des chevaux d'une grandeur accoutumée; mais leur crin était crépu et long comme celui du bouc et de la chèvre; je ne me souviens plus des figures des autres, mais je sais qu'ils avaient des formes si

¹¹⁷ *Quelques grâces, visions, illustrations et autres remarques, extraites des manuscrits du P. Jean de Brébeuf* (traduit du latin par ROUSTANG, 1961, p. 126-138). Pour les remarques de Roustang, voir p. 95-107.

¹¹⁸ CERTEAU, 1987, p. 45-99 (« Un lieu où se perdre »).

¹¹⁹ Il s'agit de l'incipit de *La Fable mystique* de Michel de Certeau : « Ce livre se présente au nom d'une incompetence : il est exilé de ce qu'il traite », CERTEAU, 1987, p. 9. Cette phrase est, selon une conception pénétrée d'exégèse chrétienne, la porte d'entrée de l'univers certalien, en elle s'inscrit la « présence de l'absent », la « mystique » de la mystique.

nombreuses et si variées, et à ce point terribles, que je n'ai jamais rien vu de semblable. Cette vision a peut-être duré l'espace d'un Miserere¹²⁰.

Ce « viol » de l'être par l'image fait de l'homme un être arraché, démembré, supplicié, un cadavre pourrissant, détaché de la croix.

Le [...] [12 février 1640], il m'a semblé voir une figure tout à fait terrible, semblable à cette figure de lion qui se trouve, je pense, sur l'image du P. Joseph Anchieta [jésuite espagnol, envoyé au Brésil en 1553, auquel on attribuait un pouvoir extraordinaire sur les animaux], mais beaucoup plus grande et s'accroissant peu à peu ; j'ai pensé que c'était un démon, cependant je n'ai éprouvé aucune terreur, mais j'ai dit : « Fais quelque chose si Dieu te le permet ». Je me suis signé, je pense, du signe de la croix, et aussitôt cette image s'est évanouie. [...] Le 14 [février 1640], au moment de la méditation, il m'a semblé voir le Christ Seigneur, suspendu à la croix, et venant vers moi pour se décharger de ce fardeau et le mettre sur mes épaules ; c'est volontiers certes que je présentais les épaules, mais je ne sais ce qui advint. Je sais seulement que m'est apparu un cadavre, arraché à la croix, mais qui n'avait pas la même forme qu'auparavant ; il était recouvert tout entier comme de la lèpre, sans forme ni beauté ; j'ai cependant pensé que c'était le corps du Christ [...] parce que les blessures des mains apparaissaient, et j'ai cru que le Christ crucifié ne devait pas être considéré de la manière dont il est représenté ordinairement, mais comme un *lépreux, sur lequel il n'y avait plus ni éclat ni beauté* [Isaïe, 53, 1-4] [...] Le 9 mars [1640], tandis qu'après l'examen du soir je lisais au coin du feu un livre spirituel, j'ai vu à côté de la maisonnette de Sainte-Marie un immense serpent [...]. J'ai vu ensuite derrière le pignon de la maisonnette de Sainte-Marie, j'ai vu quatre chiens d'une grandeur étonnante [...]. Je ne vis pas plus que cela. Le 11 mars, alors que je commençais l'examen du matin devant le saint sacrement, j'ai vu un jésuite, je ne sais lequel, élevé en l'air, de la manière dont nos Pères sont peints ordinairement, à demi corps, mais entouré d'une grande lumière ; or, peu de temps après, de la tête de ce jésuite, sortirent deux cornes semblables à celles du crabe, enfin toute sa tête fut chargée en crabe d'eau douce, comme le prouvait le grand nombre de pattes [...]. Cette vision n'a pas duré longtemps, j'éprouvai de la crainte et une frayeur extrêmes [...] ¹²¹.

Et puis, il y a ce « décor » (cet autel, ce tabernacle, ce réceptacle) tel un moyeu autour duquel rayonne l'exercitant et cette impossible rencontre avec Dieu à cause de l'image « divertissante », de l'image « diabolique » mortifère. L'image mentale est une tentation (pulsion ?) de mort qui atteste que la « mort est en l'homme et en Dieu ». Chez Brébeuf, l'image mentale est une image ricanante et malfaisante qui se nourrit de la physiologie du corps, de son ancrage dans le vivant, qui se nourrit de la mort prochaine du corps et

¹²⁰ *Quelques grâces, visions, illustrations et autres remarques, extraites des manuscrits du P. Jean de Brébeuf* (traduit du latin par ROUSTANG, 1961, p. 128-129).

¹²¹ *Quelques grâces, visions, illustrations et autres remarques, extraites des manuscrits du P. Jean de Brébeuf* (traduit du latin par ROUSTANG, 1961, p. 131-133).

de l'être et qui s'en rie en scindant le corps entre un esprit et un corps. Imminence de la mort qui s'exprime par le « visible en image » ; il ne la sent pas, il la voit. La mort est image. Quand on sait qu'effectivement, il mourra aussi terriblement qu'il l'avait rêvé, autrement dit en se transformant en cette matière informelle et puante sur le poteau de torture, on mesure que « voir » chez Brébeuf au milieu d'une tourmente incroyable relève d'une entreprise cognitive, historique et culturelle que le prêtre a entrepris de mener seul.

Cesser de voir l'image qui empêche le « décor », l'être-là du divin. L'image mentale, devenue cet envers de l'être et qui n'est pas encore « conscience » ou qui se refuse à l'être. L'image, une intruse, une tentation « terrible » de penser et d'entrevoir dans sa laideur que « Dieu » n'est qu'image ou corps terreux appelé à disparaître.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, le diable chez les jésuites n'a pas de corps, il est image (incorporel) tandis que Dieu est corporel.

Comme on leur expliquoit que les Diables n'avoient pas de corps, & que se voulant faire voir aux hommes, ils se couvroient de figures difformes ; ils demanderent si quand ils paroissent en forme d'hommes ou d'animal, on ne les pouvoit point tuer : Ah ! Que je les tuërois volontiers, disoit l'un d'eux, puis qu'ils font tant de mal ! (RJ 16, p. 184, années 1638-39, Paul Le Jeune)

Comment alors être un homme à « la semblance » de Dieu sans verser dans le « diabolique » ? C'est là, à notre avis, que se trouve cet aspect « ricanant » et extrêmement inquiétant pour le mystique des années 1630 où le diable se pare de l'enveloppe du corps humain, corps pourtant destiné à recevoir Dieu. Comment accepter de « se voir » sinon affublé du costume ridicule du diable qui s'empare de cette conscience de soi, cette vêtue imageante, ridicule et grossière. Le pire, c'est que cette « image » naît de la méditation, de la composition de lieu et interdit le lieu de la rencontre pour laquelle on a entrepris l'exercice mental. Comment alors « composer le lieu » sans entraîner « l'image mentale » et, par là, sans convoquer le diable ? Comment ne pas « devenir image » avec lui en se précipitant dans l'ici-bas vécu comme apparence et lieu du non-lieu ou de l'image ? Comment échapper au monde devenu image ?

Alors, il y a la robe de Marie. Alors, il y a son visage, il y a son corps dans sa matérialité (Fig. 1.5)¹²². L'image retourne à son enveloppe, elle accepte moins de descendre que de

¹²²Brébeuf se trouve alors à la chapelle de Sainte-Marie-des-Hurons deux mois avant de partir en mission chez les Neutres avec Pierre Chaumonot. Il se pourrait qu'il s'agisse d'une statue de la Vierge de Lorette que Chaumonot a peut-être amenée avec lui en 1639 bien que rien ne le certifie. La première mention d'une statue loretaïne à Sainte-Marie date de 1646 (RJ 30, p. 94). C'est en raison de cette hypothèse que nous avons choisi comme illustration de la « vision » de Brébeuf une estampe représentant une statue en or



FIG. 1.5: LADAME, (graveur ?), *Monument en or et en argent fondu par Henri Parlan pour Notre-Dame de Lorette, en 1639*, gravure ornant la page frontispice de l'ouvrage de Nicolas de Bralion, *La Sainte chapelle de Laurette ou l'histoire admirable très exacte et tres autorisée de ce sacré sanctuaire* (Paris, 1665).

s'envelopper, de s'orner, de s'illuminer, elle est « décor », elle est le corps saint dans un lieu dans lequel il se trouve.

Le 31 d'août [1640], le soir, pendant les litanies et l'examen, je vis [...] une cotte de femme d'une ravissante beauté, tant à cause de l'étoffe qui paraissait admirable qu'à cause des enrichissements, et broderie d'or et de perles [...]. De cette cotte était revêtue une dame que je ne doutai point être Notre-Dame; mais je ne voyais point sa face, et mon esprit était [...] ravi en la vue [...] de ce riche cotillon qui était merveilleusement ample. Enfin, la pensée m'étant venue pourquoi je ne regardais pas cette dame en face, je levai en haut les yeux de l'esprit, et me sembla voir comme une haute et vénérable statue, couverte

et en argent offerte en 1639 par Anne d'Autriche pour remercier la Vierge de Lorette de la naissance du dauphin de France (Louis XIV). Pour l'importance de la dévotion chez les jésuites de la Nouvelle-France, voir chap. II.

d'un voile et d'une couronne dessus, en la façon qu'on a coutume de représenter la glorieuse Vierge. Mais cette vision ne dura guère et ne fut pas si distincte. En second lieu, à côté de Notre-Dame, se vint entrouvrir comme un grand globe dont le dedans était orné de tant et de si diverses beautés [...] si [...] ravissantes que je ne les peux concevoir [...]. Il n'y avait aucun flambeau et cependant tout y reluisait. Je n'ai jamais rien vu de semblable, ni même lu. La première idée qui me vint à l'ouverture de ce globe fut que c'était la même vision que j'eus d'une horloge avec infinis ressorts¹²³. Mais c'était tout autre chose. Les sentiments que j'eus pour lors furent d'admiration, d'amour de Dieu et crainte d'être trompé¹²⁴.

Marie retrouve Brébeuf. Le corps « paré » et orné de Marie le délivre des images diaboliques. La peur disparaît, non pas le « corps purulent » de ce Christ en la personne des Hurons souffrants¹²⁵ mais cette lumière émanant des joyaux de la couronne et de l'étoffe du « cotillon » de Marie. La féerie de la rencontre est retour au décor, cet être-là dont le méditant s'était éloigné pour trouver Dieu par delà lui.

Le décor dont l'évidence dissimulait le décor dans sa réalité concrète. Le décor ne s'écrit pas comme l'image, ne lutte pas avec le langage. Il est là tout au long du testament spirituel de Brébeuf, il est là dans son invisibilité et son absolue nécessité. Aussi malmené soit-il par l'image produite par l'exercice mental, aussi abîmé quand l'image apparaît et détourne le corps et l'esprit humain de Dieu, quand elle le scinde en conscience, en sentiment affreux et

¹²³Sur l'image de l'horloge, voir ce qu'écrit François de Sales dans le *Traité de l'amour de Dieu* : « Si nous entrons en la boutique d'un horloger, nous trouverons quelquefois un horloge, qui ne sera pas plus gros qu'une orange, auquel il y aura néanmoins cent ou deux cents pièces [...] ; nous y verrons des petites roues dont les unes vont à droite, les autres à gauche [...], et le balancier qui à coups mesurés va balançant son mouvement [...] ; et nous admirons comme l'art a su joindre une telle quantité de [...] pièces [...]. On dit que les bons Indoïs s'amuseront des jours entiers auprès d'un horloge pour ouïr sonner les heures [...]. Theotime nous voyons ainsi cet univers, et surtout la nature humaine, comme un horloge composé d'une si grande variété [...] nous ne saurions nous empêcher l'étonnement [...] faire paraître comme en une montre la [...] justice de Dieu », SALES, 1969b, p. 550-551. Il se pourrait qu'il y ait une autre source qui soit commune aux deux spirituels plutôt que Brébeuf ait été influencé par ce passage du *Traité* salésien. Rappelons qu'en 1636, il a décrit en des termes similaires la fascination des Hurons pour une horloge : « Ils croient tous que c'est chose vivante ; car ils ne se peuvent imaginer comment elle sonne d'elle mesme » (RJ 8, p. 122).

¹²⁴*Quelques grâces, visions, illustrations et autres remarques, extraites des manuscrits du P. Jean de Brébeuf* (traduit du latin par ROUSTANG, 1961, p. 136).

¹²⁵Pour Brébeuf, les Hurons mourant de la contagion se transforment en l'image du crucifié ou est-ce le contraire ? Qu'on en juge par ces deux passages tirés de son testament spirituel : « j'ai cru que le Christ crucifié ne devait pas être considéré de la manière dont il est représenté ordinairement, mais comme un lépreux, sur lequel il n'y avait plus ni éclat ni beauté [Isaïe, 53, 1-4] » (p. 131, année 1637) ; « Le 27 d'août [1640], [...] je vis et connus distinctement un certain homme, soit que ce fût le même que le premier, ou bien un autre, lequel était assis et avait le visage tourné vers la terre, et était tout couvert de grosses pustules, à guise de certains malades qui pendant la contagion se voyaient couverts, non d'une vérole plate, mais de gros grains. Et non seulement il était couvert en son visage et en son corps de cette lèpre ou vérole, mais aussi l'air autour de lui », *Quelques grâces, visions, illustrations et autres remarques, extraites des manuscrits du P. Jean de Brébeuf* dans ROUSTANG, 1961, p. 135.

dramatique de sentir que l'on vit séparé de Dieu. D'après Brébeuf, un fidèle sans décor est un homme sans Dieu, un homme dénudé, humilié et abandonné sur le poteau de torture ou sur le bois de la croix.

Le programme d'évangélisation de la Huronie en 1637 consiste donc à introduire dans la vie villageoise huronne un lieu cultuel, de construire des églises pour les jésuites et leurs futurs néophytes enclavées dans un univers régi par un ordre amérindien. Elles constitueront autant de refuges sensoriels, symboliques et divin qui permettent d'accepter le mode de vie huron, de partir même, pensons-nous, à sa rencontre puisque les missionnaires sont assurés de pouvoir quotidiennement se ressourcer à l'intérieur de leur chapelle. Ainsi, au cours de l'hiver 1637-1638, la Huronie missionnaire se départage entre deux gros bourgs hurons, Ihonatiria et Ossossané, chacun avec leur chapelle placée respectivement sous la protection de Joseph et de Marie (RJ 15, p. 110, 156 ; RJ 16, p. 238). Les dédicaces n'ont rien d'anodin dans ce contexte : qui, mieux que les parents du Christ, pouvait apporter le réconfort auquel les jésuites, perdus dans cet univers étranger, aspirent ?

Toutefois, il ne suffit pas de se « protéger » et d'accepter les Hurons, il faut les « convertir » et ceci passe par le sanctuaire, aussi modeste soit-il, qu'ils seront parvenus à obtenir de leurs missionnés. Il s'agit encore de transposer ses schèmes cognitifs dans un univers qui se dérobe au lieu de prendre en compte les Amérindiens dans ce qui leur est spécifique. Il faudra attendre quelques années avant que les jésuites ne parviennent à se dépouiller de la prégnance de la dyade du corps et du lieu quoique jamais de manière définitive, tant un tel dépouillement serait se défaire pour eux du christianisme.

Le véritable *credo* des jésuites de la Huronie, dans la première moitié du XVII^e siècle, concernant leur apostolat est la dimension intérieure de la conversion, mais une intériorité, comme on l'a vu dans notre analyse des *Exercices spirituels*, qui est « réfléchie » : être chrétien, c'est se penser et se voir comme chrétien. Qui plus est, l'intériorité n'existe que relativement à une extériorité, un tout saisissable par le regard d'un tiers, que ce soit une instance surnaturelle (Dieu pour Ignace de Loyola) ou d'autres êtres se considérant ses lieutenants sur terre (les jésuites dans le cas des missions). Sans qu'il soit besoin d'accumuler les exemples, citons la première conversion d'un Huron adulte et en bonne santé, Tsiouendaentaha, au cours du printemps 1637 qui, à la sollicitation des jésuites, décrit ses dispositions intérieures :

Pour moy, je ne sçay ce que c'est que d'avoir de mauvaises pensées, nos pensées ordinaires sont, voylà ou je seray, & maintenant que nous sommes pour aller en

traite, je pense quelquefois que l'on me feroit bien plaisir quand je descendray à Kebec de me donner une belle & grande chaudiere pour une robe que j'ay. », – et le jésuite de commenter – « Dieu luy fera grace quelque jour, s'il luy plaist, de voir plus clair dans son intérieur. Le terme de son baptême s'approchant, nous souhaitions pour son plus grand bien, & pour sa consolation & la notre, qu'il fit publiquement ouverture de son dessein » (RJ 14, p. 90)¹²⁶.

La conversion intérieure se conjugue sous le mode en deux temps de l'observation de soi et de l'exposition de soi : se voir et être vu. Dans les années 1630-1640, en Nouvelle-France, l'extériorité préside même à l'intériorité : l'attitude extérieure doit porter témoignage de la conversion intérieure même si, dans ce cas, l'intérieur n'est pas encore celui d'un chrétien tel que le concevaient les missionnaires¹²⁷. À en juger par la récurrence du thème, tout indique qu'il s'agit d'un moment historique (première moitié du XVII^e siècle) où le paraître n'est pas encore envisagé en contradiction avec l'être et la conscience. Qu'il s'agisse de la littérature dévote de l'époque ou des *Relations* des jésuites, il n'y a d'intériorité que pensée sur le modèle de la visibilité et de l'extériorité¹²⁸.

De cette articulation entre un intérieur et un extérieur découle une volonté des jésuites de « sertir » les corps des autochtones chrétiens dans l'écrin du sanctuaire. Plus leur conversion est réelle, plus elle doit resplendir aux yeux des observateurs et plus le décor devient le mode d'expression privilégié de la conversion. Une conversion se doit donc d'être « belle » dans le sens où la beauté résulte de ce prestige acquis par le visible, seul capable de rendre les Amérindiens conformes au sanctuaire chrétien. Dans ce cas, la priorité donnée en 1637 par les jésuites à l'attitude extérieure ne procède pas d'une volonté de conformité sociale ou morale, elle est encore interconnectée à une spiritualité étant donné qu'ils se

¹²⁶ Rendre compte des pensées des autochtones au moment de leur conversion est un procédé très fréquent dans les *Relations* de la première moitié du siècle. Voir à ce sujet RJ 19, p. 14. Pour la description d'une conscience s'éveillant à Dieu et à elle-même, puis se réfléchissant dans le regard du jésuite et se mêlant à sa conscience et intime conviction, voir par exemple la première partie du chapitre IV de la *Relation* publiée en 1640 de la main de Paul Le Jeune intitulé « Du Baptême d'un jeune homme algonquin », RJ 16, p. 112-124.

¹²⁷ On aurait pu également citer le cas de Joseph Chiouentenha contemporain au baptême de Tsiouendaentaha, où les missionnaires présument de sa sincérité quant à sa conversion au christianisme par le fait de le voir fréquenter leur chapelle et par celui de son langage corporel qui adopte celui de la dévotion française de l'époque : « Il ne manque pas de prier Dieu en nostre Chapelle, [...] : il n'a pas honte de s'agenouïller & prier Dieu en presence des autres » (RJ 15, p. 86) ; « il y a du plaisir de le voir à genoux » (RJ 15, p. 94). Sur Joseph Chiouentenha, se reporter à TRIGGER, 1991, p. 528-530.

¹²⁸ L'articulation entre intérieur et extérieur n'est pas encore fixée dans la première moitié du XVII^e siècle et fait de la « conscience » moins un concept théorique qu'une notion diffuse prête à éclater comme une bulle de savon pour peu qu'il y ait disproportion entre intérieur et extérieur. Nous renvoyons à l'étude de Benedetta Papasogli. L'auteure écrit dans son introduction : « l'allégorie d'un siècle [...] où l'on assiste à l'hypertrophie du visible ainsi qu'à celle de l'invisible ; à des relations étrangement difficiles entre la surface et la profondeur », PAPASOGLI, 2000, p. 9.

situent encore dans un monde où dedans et dehors procèdent du même univers. D'où cette rencontre du converti et de la chapelle se réalisant dans un « beau » décor comme le jour de la cérémonie du baptême de Tsiouendaentaha dans la maison-longue des jésuites à Ossossané, le 16 juin 1637 :

Nostre Chapelle estoit extraordinairement bien ornée, elle occupoit la moitié de nostre cabane, aussi n'y fismes nous point de feu ce jour là : nous avions dressé un portique entortillé de feuillage, meslé d'oripeau, en un mot nous avions estallé tout, ce que vostre R. nous envoie de beau, jamais on n'avoit rien veu de si magnifique en ce pays. Toutefois la piece la plus rare estoit nostre proselite, aussi toute l'assistance avoit les yeux arrestez sur luy » (RJ 14, p. 92).

1.4 La colonie laurentienne : un territoire « d'images et de pouvoir »

Au même moment où cette conformité entre un « intérieur » et un « extérieur » est formulée dans les *Relations* par le truchement de la conversion du huron Tsiouendaentaha, des divergences sur les méthodes évangéliques éclatent au sein du groupe des jésuites de la Nouvelle-France et remettent en cause le rôle des décors et des chapelles catholiques en Huronie. À partir de l'analyse d'un passage des *Relations* (RJ 15, p. 54), nous allons essayer de montrer de quelle façon les jésuites œuvrant en Huronie se désolidarisent des méthodes d'apostolat de leur supérieur Paul Le Jeune resté dans la colonie laurentienne¹²⁹. Cette prise d'autonomie aura des conséquences majeures dans la manière de concevoir la Nouvelle-France jusqu'en 1665, dorénavant départagée entre une colonie laurentienne pensée sur le modèle métropolitain, avec un effort pour créer des sanctuaires et des décors similaires à ceux du vieux continent et un champ missionnaire où certains jésuites apprennent à vivre sans décor matériel dans un univers amérindien. D'un côté, on cherchera à « habituer » les Amérindiens aux espaces d'origine européenne (hôpital, séminaire et couvent, chapelle, habitations françaises) (RJ 9, p. 106, 282 ; RJ 11, p. 48, 192 ; RJ 12, p. 38-40 ; RJ 13, p. 124-126 ; RJ 19, p. 8-58) ; de l'autre, on essaiera de s'acculturer à leur univers ainsi qu'à leur manière de prendre possession des espaces (maisons-longues, vie nomade, cérémonies publiques). Bien avant que les jésuites optent dans les années 1650-1660

¹²⁹Nous analysons ces divergences entre Paul Le Jeune et les missionnaires de la Huronie par le biais de la question des décors, mais certains passages à partir de 1637 pourraient être analysés de ce point de vue comme, par exemple, cette remarque de Le Jeune : « Au reste si nos Peres qui sont aux Hurons avoient autant d'ascendant sur les sauvages de ces contrées que nous avons sur nos Sauvages de Kebec & des environs [...] nous n'attendrions pas tant d'années pour les baptiser » (RJ 11, p. 140).

pour la voie de l'acculturation en abandonnant toutes visées civilisatrices, il a donc existé à l'intérieur de la Compagnie diverses formes d'apostolat qui n'ont, bien entendu, jamais été portées à la connaissance du public, mais qui peuvent être déduites des *Relations*.

Une des principales causes de ces dissensions à l'intérieur de l'ordre pourrait résulter des épidémies qui font rage dans les bourgs hurons à partir de l'automne 1636 (RJ 13, p. 114, 144 ; RJ 15, p. 16-34 ; RJ 19, p. 90-92)¹³⁰. Les Hurons, qui avaient accueilli favorablement les pères, les menacent à présent de mort les soupçonnant de conspirer à la destruction de leur nation pour s'emparer de leur pays (RJ 12, p. 84-86, 236 ; RJ 13, p. 158 ; RJ 15, p. 12 ; RJ 17, p. 116-120 ; RJ 19, p. 92). Ne vont-ils pas visiter les malades en les menaçant d'un feu éternel (RJ 13, p. 140, 198-200 ; RJ 15, p. 22-24, 68 ; RJ 19, p. 90-96) ? Ne s'opposent-ils pas aux chamanes et aux cérémonies de guérison ? Ne possèdent-ils pas des objets dans un espace restreint dont ils contrôlent l'accessibilité et auxquels ils attribuent une puissance singulière¹³¹ ? L'attitude qui consiste à conserver les images, les tableaux, les habits et le mobilier liturgique à l'intérieur d'un habitacle ou d'un réceptacle indignes les Hurons tout autant que celle de s'en présenter comme les seuls détenteurs¹³². En un mot, le comportement des religieux baptisant uniquement les mourants (RJ 19, p. 166-168), créant des

¹³⁰Ici nous considérons la période de 1636 à 1640 inclusivement, période où les épidémies ne cesseront pas à l'exception de brèves périodes d'accalmie. Sur la résistance farouche des Hurons envers les jésuites, les *Relations* de la Huronie ne parlent pratiquement que de cela de 1637 à 1641 (de RJ 13 à RJ 19). Il est impossible de tout citer. À ce sujet, nous renvoyons à l'ensemble de l'étude de Bruce Trigger qui analyse cette opposition foncière entre les jésuites et les Hurons et les mobiles qui animent les missionnés. L'ethnohistorien y cite les sources principales. Pour les suspicions qui pèsent sur les jésuites à partir de 1636, voir en particulier TRIGGER, 1991, p. 487-489, 505-521. Pour la seconde épidémie en Huronie qui a des conséquences importantes pour l'histoire de l'apostolat jésuite en Nouvelle-France, les *Relations* nous apprennent qu'en septembre, ce sont d'abord les missionnaires de la Huronie qui tombent malades les uns après les autres (RJ 13, p. 88-96). Ils se rétablissent en quelques semaines tandis qu'en octobre, c'est au tour des Hurons d'être frappés par la maladie. En novembre, les Hurons les soupçonnent d'être la cause des épidémies qui déciment leur village (RJ 13, p. 158).

¹³¹Rappelons la tentative de Brébeuf à Inhonitria d'isoler la chapelle par une cloison. Après 1638, les chapelles et les habitations jésuites dans les résidences fixes seront munies de serrures. Au sujet de la méfiance des Hurons à l'encontre des espaces fermés et difficilement accessibles des chapelles jésuites, citons deux exemples. En 1639, Jérôme Lalemant constate que les Hurons ne conçoivent pas l'idée d'endroits non accessibles : « Il faut qu'ils entrent par tout, & qu'ils voient tout, & si vous les voulez empêcher, ce sont querelles & reproches avec injures » (RJ 17, p. 14). Un an après, une rumeur circule parmi les Hurons : « Les uns disoient que nous nourrissions en un lieu retiré de nostre maison un certain serpent duquel leurs fables font mention, & que c'estoit la maladie » (RJ 19, p. 96).

¹³²Sur l'idée que les images et autres possessions matérielles détenues par les jésuites sont cause des épidémies, voir, parmi de nombreux exemples, RJ 12, p. 236 ; RJ 15, p. 44. L'exemple le plus significatif à cet égard nous semble le cas où les jésuites refusent de donner des objets pour contribuer à la guérison ou au soulagement des mourants : « ce 13 avril, environ midy, voyla un Sauvage [...] nous prie de luy donner quelque cartier d'étoffe rouge, parce que le sorcier avoit dit qu'un sien fils malade desiroit ce bout d'étoffe pour sa guerison [...]. On ne luy donna pas ; mais un de nos Pères incontinent se transporta sur le lieu [...] et baptisa ce petit malade. Ces refus continuels font qu'ils nous menacent souvent de nous casser la tête, nous attribuant la cause de leurs maladies » (RJ 15, p. 180).

lieux de culte retranchés le plus souvent à l'intérieur des maisons-longues¹³³, présentant des images dont ils ont seuls l'interprétation et l'usage (RJ 14, p. 52; RJ 15, p. 16) avive l'exaspération des autochtones non pas parce que ces objets ont un pouvoir intrinsèque, mais parce qu'ils sont à l'usage d'un groupe particulier, extrait de l'usage public et des cérémonies¹³⁴. Il faut dire que le secret dont les Robes noires entourent leurs pratiques rituelles est pour le moins inhabituel dans les sociétés iroquoiennes qui traitent les affaires du pays lors de conseils, qui multiplient les festins et les cérémonies villageoises (RJ 17, p. 208) et qui font participer l'ensemble des habitants à la guérison d'un seul individu (RJ 16, p. 196-198; RJ 23, p. 46)¹³⁵. Mieux encore, les nations voisines sont conviées à des rituels et des cérémonies publiques afin de renforcer les alliances reposant dans la participation massive de la communauté et de ses alliés qui s'échangent des présents, des paroles et de la nourriture (RJ 6, p. 258, 278, 286; RJ 12, p. 88, 248; RJ 27, p. 294-298; RJ 49, p. 226).

L'épisode du tabernacle de la chapelle d'Ossossané, suspecté en 1638 par les Hurons de détenir un cadavre d'enfant (RJ 15, p. 30-32; GARNIER, 1931, p. 14, 18, 22)¹³⁶, révèle que l'établissement d'un sanctuaire catholique au cœur du pays huron n'était pas sans conséquence et s'avérait une menace pour les autochtones¹³⁷. Rappelons que pour les jésuites la cérémonie eucharistique est aussi nécessaire à l'esprit et au cœur que l'est la nourriture pour le corps. Mais l'existence de Dieu à l'intérieur d'une chapelle impose des restrictions d'accessibilité sous peine de minorer une telle présence. Approcher de l'autel, accéder au saint sacrement, le toucher, manger l'hostie, sont autant d'actions qui passent par la médiation d'un prêtre consacré et l'obligation d'être baptisé¹³⁸. En attendant des conversions et une instruction à la vie catholique, l'accès de ces petits oratoires, où pour-

¹³³Sur la perception négative que pouvaient se faire les autochtones des missionnaires en prière dans leur oratoire, un commentaire des Algonquins ou des Montagnais rapporté en 1640 par Le Jeune peut nous en donner une idée : « Ayant appris cet Hyver que les Pere de la residence de S. Joseph se retiroient, ou comme parlent maintenant les Sauvages qui nous cognoissent, se cachoient pour parler à Dieu dans leurs exercices spirituels [...] » (RJ 18, p. 184).

¹³⁴Jérôme Lalemant écrit en 1640 : « la plupart de leur remedes consistent en des danses, festins, ceremonies, & circonstances du tout diaboliques » (RJ 17, p. 120).

¹³⁵JETTEN, 1994, p. 102.

¹³⁶Il en avait été de même un an auparavant en 1637, voir RJ 12, p. 236-238.

¹³⁷TRIGGER, 1991, p. 515-516.

¹³⁸Sur les restrictions rituelles et la complexité du catholicisme, voir un propos de Jérôme Lalemant en 1640 concernant l'animosité des Attigneaoutans d'Ossossané à l'égard des jésuites : « car ayant toujours habité parmy eux depuis que nous sommes dans le pays, ils se trouvent pour la plupart battus & rebattus de nos mysteres » (RJ 19, p. 208).

tant s'accumulent toutes les richesses matérielles et spirituelles des pères, est donc le plus souvent interdit aux missionnés, même si à partir de 1638 les jésuites tentent de les rendre plus accessibles, en particulier les jours de fêtes (RJ 15, p. 192)¹³⁹. Et, pourtant, cacher, détenir dans un contenant scellé constitue pour les Hurons une preuve indéniable que les jésuites sont des sorciers, autrement dit des êtres antisociaux menaçant la cohésion et l'ordre de leur communauté¹⁴⁰. La survie du groupe ne dépend-elle pas d'une mise en commun des forces naturelles et des biens matériels acquis par chacun de ses membres ? Ainsi les missionnaires de la Huronie sont-ils confrontés à un dilemme : comment bénéficier de la « présence du Christ » en terre autochtone sans risquer d'être détruits par ceux pour qui ils sont venus ?

Les pères se décident même en juin 1637, au moment où ils envisagent de construire une chapelle à Ossossané, à exhiber devant les Hurons suspicieux leurs tableaux, pensant que la seule vue des « plates peintures » (RJ 15, p. 16) suffira à désamorcer le pouvoir maléfique que ceux-ci leur octroient. Comme l'écrit François Le Mercier : « Cette première vue nous cousta bien cher » (RJ 15, p. 16). En effet, la « vue » de leurs objets ne suffit pas à calmer les autochtones qui sont à présent persuadés que les jésuites sont venus « renverser » leur pays¹⁴¹. Même la girouette ou l'horloge qu'ils admiraient deux ans auparavant sont devenus des objets d'exécration (RJ 15, p. 34).

Le 3 octobre 1637, le point de rupture est atteint : la chapelle d'Ossossané est brûlée par les Hurons (RJ 15, p. 52). De nombreux conseils de tribus sont organisés pour savoir s'ils peuvent prendre le risque d'expulser les Français de leur contrée, voire de tuer les jésuites pour éloigner la maladie (RJ 15, p. 60). La situation est à ce point explosive que Jean

¹³⁹ La chapelle d'Ossossané inscrite dans l'habitation des jésuites est accessible aux Hurons convertis et non convertis à des moments particuliers de la journée et surtout les jours de fêtes (RJ 15, p. 164). Il n'en reste pas moins qu'elle est fermée à clé et que son accessibilité dépend de la volonté des jésuites. De l'aube jusqu'à huit heures du matin, ils font leurs lectures et exercices spirituels, et fort probablement le soir ou, du moins la nuit ; à ces moments-là, elle est interdite aux autochtones. De plus, il semble que la nuit les Hurons, à la différence de ce qui se passait un an auparavant à Inhonatiria, ne dorment plus dans la cabane. Cette séparation entre la nuit où les jésuites se retirent et le jour où ils acceptent d'interagir avec les Amérindiens grâce aux portes et aux serrures installées à leur habitation peut avoir eu une incidence dans la manière dont les autochtones appréhendent les pratiques rituelles des pères, sachant que l'alternance du jour et de la nuit chez les Hurons est une distinction cosmologique et symbolique capitale ; non pas parce que la nuit et le jour seraient des temps qui délimiteraient les sphères spirituelles *versus* activités coutumières, mais dans l'idée d'alternance elle-même qui semble être signe de surréalité. Sur le sentiment de voyage cosmique et symbolique par l'alternance de la lumière, son intermittence et son alternance, voir CLAIR, 2006, p. 84 à partir du témoignage dans RJ 17, p. 38-40 (première mention d'une scénographie lumineuse dans la chapelle d'Ossossané en 1638).

¹⁴⁰ TRIGGER, 1991, p. 512-513.

¹⁴¹ TRIGGER, 1991, p. 515-517.

de Brébeuf rédige son testament et prépare ses congénères au martyre (RJ 15, p. 60-64). Aussi quel n'est le soulagement de François Le Mercier lorsque des Hurons revenus de la foire de Trois-Rivières rassurent leurs compatriotes sur la bonne disposition des Français à leur égard en faisant étalage des marchandises européennes acquises contre les pelleteries. Néanmoins, au lieu d'évoquer des raisons commerciales, Le Mercier attribue ce répit inopiné à son supérieur Paul Le Jeune qui par son ingéniosité et sa connaissance des autochtones aurait fait un usage approprié des images religieuses à la chapelle de Trois-Rivières :

Ce fut sans doute le saint Esprit qui vous inspira de parler avec tant d'avantage de nos saintes Images ; que plusieurs d'entr'eux avoient prise auparavant pour autant de Demons. Ceste image du Sauveur que vous fistes eslever en l'air, afin qu'ils la peussent voir, leur fit croire qu'un objet que tant de monde respectoit publiquement ne pouvoit servir quelque magie noire & cachée. Nous benissons Dieu, de ce que sans nous estre communiqué, rien ne se pouvoit faire de plus à propos dans les necessitez où nous nous trouvions pour lors (RJ 15, p. 54).

Ce passage est la première attestation dans les *Relations* d'une image cultuelle mise en scène exclusivement pour un public amérindien. Il n'y a rien de surprenant à cela puisque les autochtones, à quelques exceptions près, ne sont pas baptisés et donc ne peuvent participer à la messe (RJ 12, p. 138, 222-224). Ceci explique pourquoi, par exemple, ils étaient jugés indésirables par Le Jeune lors de l'office à la mémoire de saint Ignace le 31 juillet 1633 dans la chapelle jésuite de Notre-Dame-des-Anges de Québec. Rappelons que Le Jeune écrivait à cette époque :

[...] en nostre [...] Chapelle [...], des Hurons nous venans voir, nous fusmes contrains de fermer nostre porte, & de leur dire qu'on faisoit festin, afin de les empescher d'entrer. [...] On les fit entrer apres les Vespres dans la Chappelle qui estoit gentiment ornée selon nos petites richesses, ce nous est un contentement bien sensible de voir que nostre Seigneur ait une petite maison au milieu des grands bois que nous habitons : c'est icy qu'ils furent estonnés tout à fait : nous avions mis les Images [...] sur nostre autel, [...] : ils croyoient que ce fussent personnes vivantes ; [...]. Ces images aident grandement, & parlent deja d'elles mesmes (RJ 5, p. 254-258).

Une fois de plus, Le Jeune faisait état de la fascination des autochtones envers les images. La richesse du décor a un impact sur les Hurons qui leur reconnaissent, alors même qu'ils n'en saisissent pas la portée symbolique, un pouvoir spirituel. L'étrangeté, loin d'être un obstacle, serait la clé de l'évangélisation conçue alors sous la forme d'une capture des autochtones par la seule vision des tableaux qui rendrait presque inutile, si on suit sa démonstration, un enseignement oral : convertir non pas par la raison, mais par le

seul effet des représentations visuelles. Le jugement erroné sur les images catholiques, qu'ils perçoivent comme autant d'esprits habitant la chapelle et l'animant d'une force spirituelle, serait l'artifice suprême qui épargnerait toute instruction par l'image (1.2.4).

Toutefois, une étape dans cette évangélisation par la fascination est franchie vers 1636-1637, car ayant découvert que ni l'image ni le langage n'ont le « pouvoir » de convaincre les autochtones, Le Jeune décide d'user d'un complexe décoratif dont la splendeur submergerait les spectateurs au point de les faire chavirer dans le catholicisme. Selon lui, c'est par l'admiration supposée des autochtones envers la richesse et la luxuriance des cérémonies françaises que l'on pourra les gagner à la civilisation catholique : « plus la splendeur des François ira croissant en ce País, plus les Barbares les respecteront-ils [...] les Sauvages venans petit à petit à admirer la puissance, l'industrie & les bonnes mœurs de nos François » (RJ 9, p. 96). Ici la conversion est synonyme de soumission à l'ordre colonial. Dans ce cas, comment une image religieuse ou la simple prédication auraient-elles pu suffire ? Par contre, l'accumulation de richesses, la création d'espaces animés et éclatants assurent à la fois la domination coloniale et l'évangélisation comme Le Jeune le suggère à ses lecteurs en évoquant l'émerveillement de Makheabichtichiou envers un verre trigonal et les connaissances astrologiques des pères qui auraient provoqué la stupeur du Montagnais : « Il secria vous estes des Manitous vous autres François, qui cognoisses le Ciel & la Terre » (RJ 12, p. 142). À partir de cette date, Le Jeune se déprend (sans toutefois l'abandonner) du dualisme sensoriel et intellectif qui informait sa conception de l'évangélisation et de la colonisation des autochtones pour adopter une polysensorialité placée sous l'égide d'une lumière aveuglante qui, sans que cela change son point de vue et son sentiment de supériorité vis-à-vis des Amérindiens, transforme l'aspect des décors qui leur sont proposés et par là même, l'idée de chapelles de mission que les jésuites envisagent d'édifier pour les Amérindiens¹⁴².

Du coup, Paul Le Jeune se fait le chantre des scénographies éblouissantes sensées emporter l'adhésion et la soumission des autochtones à la société catholique et française. C'est bien lui qui dans les années 1637-1640 décrit avec soin les cérémonies baroques créées à Québec pour les colons et les autochtones. Parmi les premiers exemples, citons le feu d'ar-

¹⁴²Cette manière de dépasser tout en ne rejetant pas le dualisme entre langage et image est aussi sublimée par la métaphore « odorifante » très en vogue à l'époque. La bonne odeur du christianisme sous la plume de Le Jeune aurait supplanté l'univers sonore des Montagnais : « Les chants & les Tambours des sorciers ou des jongleurs perdent leur credit. Le Nom de Jesus Christ se va respandant comme un baume odoriferant, qui se fait sentir bien loing dans ces vastes contrées » (RJ 16, p. 36). Sur la vogue du thème de la bonne odeur du christianisme, on peut consulter ALBERT, 1996.

tifice organisé en 1637 pour les célébrations qui entourent la fête de saint Joseph, patron du Canada et des missions jésuites : « avec l'estonnement des François, & bien plus des Sauvages, qui n'avoient jamais rien veu de semblable, ils admiroient la pluie d'or, ou de feu, & les estoiles qui retomboient de fort haut » (RJ 11, p. 68). De plus, une « machinerie » est élevée pour l'occasion : « on avoit dressé un petit chasteau, [...] enrichi de diverses couleurs, il estoit flanqué de quatre tourelles, remplies de chandelles à feu [...] quantité de chandelles ardentes, qui la [une croix] faisoient paroître comme toute couverte de diamans » (RJ 11, p. 68) ; cette description est assortie d'un dessin tant le spectacle dépasse l'entendement (Fig. 1.6)¹⁴³.

Ce type de scénographie lumineuse s'inscrit dans la sensibilité française de l'époque. En effet, il y a un engouement pour les feux d'artifice et les « machines » venues d'Italie dans les années 1630-1650 en France¹⁴⁴. Les réjouissances données en l'honneur de la naissance du dauphin au cours de l'été 1638 (RJ 14, p. 264- 266) et de l'été 1639 (RJ 15, p. 218-228) à Québec font aussi l'objet d'une description appuyée qui conjugue feux d'artifice, machinerie « à l'italienne », procession où se mêlent cantiques religieux, canonnades, bannières et statues, habits étincelants dont on pare les Montagnais les plus attachés aux Français, sans parler des odeurs d'encens, de poudre, de la musique et autres artifices scéniques :

On fait voler des feux au Ciel, tomber des pluyes d'or, briller des estoilles, les serpentaux brûlans courent par tout, les chandelles ardentes éclairent une belle nuit : bref, le Canon fait un grand tonnerre dans les Echos de nos grands bois. Les Hurons qui se trouverent presens mettoient la main sur leur bouche en signe d'admiration & d'etonnement. Ces pauvres Sauvages n'ayant jamais rien veu de semblable, croyoient que l'empire des François s'étendoient jusques à la Sphere du feu, & que nous faisons de cet Element tout ce qui nous venoit en pensée. [...] Nostre joye ne se contint pas dans l'éclat de nos feux, nous fismes quelque temps apres une procession qui auroit ravy toute la France si elle avoit paru dans Paris (RJ 15, p. 218-220).

Ce spectacle à la fois temporel et liturgique, marque de fabrique des jésuites de l'époque, soumettrait ces peuples à la société française par l'admiration qu'il provoque. Cette forme

¹⁴³Il s'agit de la seule illustration (à l'exception des cartes) qui se trouve dans les *Relations des jésuites* éditées au XVII^e siècle.

¹⁴⁴Le premier spectacle « à machines » en France fut donné à la cour d'Henri II en 1581. D'après Madeleine Horn-Monval, il s'agit du « *Balet comique de la Reyne* organisé par l'Italien Baltassarino Belgiojoso, dit Balthazar de Beaujoyeux, en la grande Salle du Petit-Bourbon à Paris [...] dont l'ingéniosité et la mise en scène furent commentées par les gazetiers comme une innovation merveilleuse et décisive dans l'histoire du théâtre » (Horn-Monval, 1957, p. 291-292). Pour une histoire de ces décors dus aux ingénieurs italiens tout au long du XVII^e siècle, nous renvoyons à l'ensemble de l'article. Le Vénitien Giacomo Torelli triomphe dans ce genre à partir de 1645 et sera évincé en 1659 par Carlo Vigarani de Modène à qui il sera donné de concevoir les spectacles à machines du Roi-Soleil. Sur ce dernier, voir LA GORCE, 2005.

Voicy la figure de cét edifice.

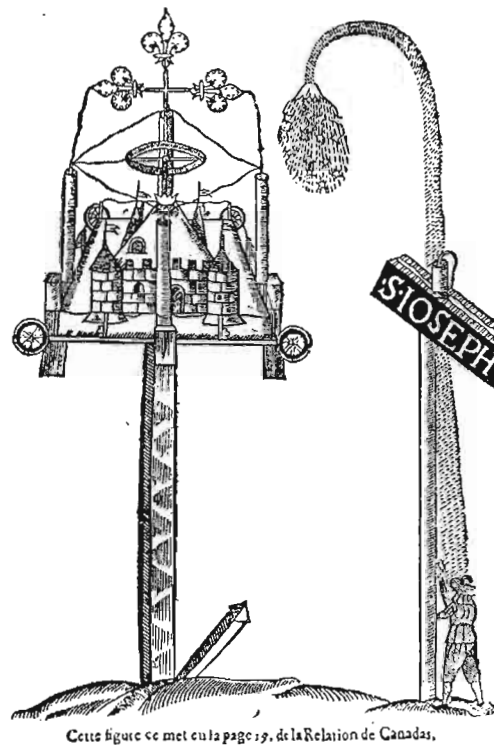


FIG. 1.6: ANONYME, (d'après un dessin de Paul Le Jeune?), *Feux d'artifice et « illuminations » de la fête de saint Joseph à Québec le 18 mars 1637*, gravure ornant la *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637* [...] par le P. Paul le Jeune (Paris, 1638).

de subjugation ne dissocie plus l'impérialisme français et le militantisme catholique dont Paul Le Jeune se présente dans les relations annuelles comme un des principaux maîtres d'œuvre avec le gouverneur¹⁴⁵.

Ainsi, qu'il ait fait bouger un crucifix ou un tableau d'autel à la chapelle de Trois-Rivières au printemps 1637 à l'aide de cordage de la même manière que les machinistes et

¹⁴⁵Voir aussi la première pièce de théâtre (« une Tragicomédie ») donnée en 1640 en l'honneur du dauphin (futur Louis XIV) grâce au gouverneur Montmagny et à l'inventivité des jésuites. Pour l'occasion, les jésuites en profitent pour « scénographier l'Enfer » à l'adresse des Algonquins présents : « nous fismes poursuivre l'âme d'un infidelle par deux demons, qui enfin la precipiterent dans un enfer, qui vomissoit des flames, [...] les hurlemens de cette ame [...] qui parloit en langue Algonquine » (RJ 18, p. 86). Les machines ne sont pas évoquées comme telles dans cette description, mais cela est implicite par le terme de « tragi-comédie » qui suppose dans ces années-là des machines et des changements de décor.

ingénieurs italiens le font à la cour de France pour émerveiller les sujets du roi est loin de relever du hasard. Le Jeune s'inspire des scénographies royales conjuguant feux d'artifices, jeux d'eau et de lumières, machineries aux effets féériques comptant de la sorte transformer les autochtones en courtisans ou sujets non pas du roi à proprement parler, mais des Français, colons et missionnaires. En misant sur les scénographies polysensorielles en vogue à la cour de Louis XIII et sur l'esthétique baroque venue d'Outre-Monts, il parvient à surmonter l'opposition entre vision et parole, en submergeant par l'enchantement d'un spectacle issu à la fois de la cour italianisante de Louis XIII et de la catholicité tridentine. Ne fallait-il pas puiser dans l'ensemble de la culture « française » de l'époque pour faire taire le langage et les sons autochtones ?

Le Jeune quitte la controverse et l'action militante pour le cérémonial baroque, se refuse à l'échange de paroles et à l'argumentaire. Non plus combattre, mais capturer les autochtones dans le filet de la civilisation française, telle serait sa nouvelle prise de position à partir de 1636¹⁴⁶ : non pas emporter la conviction de son auditoire par une rhétorique discursive selon la tradition humaniste, mais subjuguer l'autre par un spectacle lumineux et sensationnel. Aveugler et éblouir les autochtones pour les rendre dociles serait la seule voie possible de conversion tant il répugne à s'adapter à leur mode de vie et à faire usage de leur langue qu'il ne maîtrise peut-être pas totalement (RJ 7, p. 26-28). C'est donc au sens littéral qu'il faut comprendre sa déclaration de 1636 concernant le projet colonial de la France : « Plus la puissance de nos François aura d'éclat en ces Contrées, & plus aisément feront-ils recevoir leur creance à ces Barbares, qui se menent autant & plus par les sens que par la raison » (RJ 8, p. 14).

Cette façon d'occulter les autochtones en les impressionnant et en leur refusant tout esprit critique au moyen de cérémonies baroques, qui conjuguent prouesses technologiques et beautés artistiques, est aussi un déni de la réalité coloniale, une manière de s'aveugler du fossé qui se creuse entre les autochtones et les Français et peut-être aussi une manière de ne pas évoquer auprès d'un lectorat européen la variole qui ravage l'Amérique du Nord et met en péril tout projet apostolique¹⁴⁷. Par exemple, Le Jeune juge illogique l'attitude des

¹⁴⁶En 1637, Paul Le Jeune conçoit également la « réduction » de Sillery comme un guet-apens : « nous tachons d'arrester les Sauvages errans. Je confesse qu'il faut des chaines d'or pour ce dessein, mais leurs ames sont plus precieuses que l'or & que les perles, c'est bien gagner au change que de les prendre à cet appas. Une personne de grande vertu a commencé de leur tendre ce piege. [...] Il a pris du premier coup à cette divine attrappe deux familles, composées d'environ vingt personnes » (RJ 14, p. 126).

¹⁴⁷Au cours des années 1637-1640, les épidémies sont particulièrement virulentes dans la vallée laurentienne causant la disparition des premiers séminaristes et des candidats à la réduction, (RJ 12, p. 226 ; RJ 16,

Algonquins de Trois-Rivières atteints par une épidémie en 1639 qui accusent les jésuites de les « faire mourir » tout en les suppliant de les soigner. Incapable de les soulager et d'expliquer de telles souffrances, il conclut par une échappée lyrique non exempte d'indifférence et de cruauté qui n'est, en fait, qu'aveu d'impuissance :

Au reste, toutes ces contradictions [le fait que les Algonquins admonestent les pères tout en demandant un secours matériel pour survivre à la maladie] sont les vrais arguments de la conversion de ces peuples, nous commençons à si bien remarquer ceste vérité, qu'elles ne nous font plus trembler : elles ressemblent aux froidures & aux vents, qui font prendre de bonnes racines au bleds & aux arbres, lors qu'ils paroissent devoir tout rompre & tout perdre (RJ 16, p. 54-56).

Pour ce qui est des missionnaires de la Huronie, il ne peut être question d'un tel aveuglement tant il leur apparaît évident que continuer à rejeter les autochtones comme le fait Paul Le Jeune, dans les sociétés desquelles, rappelons-le, ils ne sont que les hôtes et les alliés commerciaux, ne peut mener qu'à une catastrophe qui, cette fois-ci, ne les épargnera pas. Entre la vie dans la vallée laurentienne, située à cette époque entre les deux habitations de Québec et de Trois-Rivières, et celle dans la région des Grands Lacs, le contexte socioculturel et politique est tel que ce qui peut fonctionner à Trois-Rivières au moment de la foire ou à Québec en 1639 à l'arrivée des vaisseaux est inapproprié pour les missions huronnes. Avant la construction d'une chapelle de type européen au bourg d'Ossossané à la fin de l'année 1638 et l'érection du fort de Sainte-Marie un an plus tard, aucune habitation française qui pourrait susciter un mode de vie colonial n'existe, tandis qu'à Québec et à Trois-Rivières, les colons et les religieux bénéficient de quelques bâtiments, maisons et chapelles, qui leur permettent de reproduire les habitudes métropolitaines (RJ 9, p. 300). Comme on l'a vu, pour les missionnaires de la Huronie, toutes tentatives de retrouver les habitudes de l'Ancien Monde comme les offices religieux, la prédication, l'intimité, un sentiment de sécurité et de stabilité, les plaisirs de la table ou de l'entretien, la possession rassurante d'objets personnels, tels des images de piété, des livres, des médailles ou des crucifix, sont compromis par l'éthique amérindienne qui fait du partage des lieux, des choses et des idées, de la parole publique, du jeu, des festins, des danses le principe de la société autochtone et de son bien-être.

p. 94, 186). Au cours du printemps 1639, la variole reprend à Sillery (RJ 16, p. 30, 38, 100) et à Trois-Rivières (RJ 16, p. 52). Elle est extrêmement violente et dévastatrice : « Les Sauvages sont grandement affligés, on dit qu'ils meurent en tel nombre es pays plus hauts, que les chiens mangent les corps morts qu'on ne peut enterrer » (RJ 16, p. 216). Cette phrase, de la main de Paul Le Jeune, est écrite à la toute fin de la *Relation* publiée en 1640 dans le chapitre intitulé « Ramas de diverses choses qui n'ont pu estre rapportés sous les chapitres precedents », voir aussi RJ 19, p. 10.

Dans ces conditions, que François Le Mercier voie dans les expériences scéniques de Le Jeune une solution pour surmonter la résistance farouche des Hurons ne peut être pris au pied de la lettre. En fait, il s'agit d'une manière habile de prendre son autonomie vis-à-vis de son supérieur qui bien qu'expérimenté, ne peut résoudre les difficultés auxquelles les jésuites de la Huronie sont confrontées compte tenu des paramètres coloniaux différents entre les deux terrains d'évangélisation¹⁴⁸.

De fait, la mise en scène de Paul Le Jeune de l'objet culturel, ce mouvement imposé aux représentations ne ferait que renforcer les suspicions des Hurons envers les images qu'ils perçoivent comme des *oki* ou des esprits maléfiques. En 1637, n'accusent-ils pas les jésuites de les détruire par l'usage qu'ils font de leurs ornements liturgiques, de leurs tableaux, de leurs estampes ou de leurs étoffes? En effet, les religieux les placent dans leur cabane et refusent de les donner ou de les partager et cela, en dépit des nombreuses sollicitations des autochtones qui souhaitent les utiliser dans leurs rites de guérison. Encore moins doivent-ils, comme le suggère Paul Le Jeune, renforcer le pouvoir des figurations et des marchandises françaises en leur insufflant un sentiment de vie comme l'avait entrepris de manière inconsidérée Jean de Brébeuf en 1634, qui présentait à son auditoire huron une horloge, un miroir ou des loupes pour l'émerveiller (RJ 8, p. 110). La question se pose alors de savoir pourquoi Le Mercier rend grâce à Le Jeune d'avoir résolu toutes les difficultés auxquelles ils sont confrontés par un ingénieux mécanisme théâtral alors que par la suite un tel dispositif ne sera pas reproduit par les missionnaires qui choisiront, au contraire, la voie de l'acculturation et de l'adaptation au contexte autochtone.

Avant de proposer une explication, ajoutons cependant que Le Mercier tire une leçon de la scénographie de Le Jeune qui aura une conséquence essentielle pour l'histoire des images religieuses dans l'apostolat jésuite de la Nouvelle-France. Le pouvoir que les Amérindiens octroient aux figurations occidentales ne tient pas à leur réalisme mais à leur mode d'utilisation. Leur potentialité symbolique ne serait donc pas intrinsèque à l'image mais résulterait de facteurs extérieurs. La conversion à l'image ou par l'image est d'ailleurs un contre-sens, car « une image religieuse en soi » ne veut rien dire, elle est toujours inscrite dans un réseau de relations, ne serait-ce qu'entre ceux qu'elle représente et celui qui la regarde ou entre

¹⁴⁸Notons au passage que les relations entre le centre missionnaire de la Huronie et la colonie laurentienne ne se font pas sans mal et parfois les jésuites en Huronie prennent connaissance de ce qui se passe à Québec ou à Trois-Rivières bien après les métropolitains comme le rappelle François Du Perron dans une lettre qu'il adresse à son frère en 1639 : « je ne luy manderay que des nouvelles des Hurons ; car pour celles des montagnets et algonquins nous n'en recevons les nouvelles que par la Relation imprimée qui nous est envoyée de France d'année en année » (RJ 15, p. 148).

sa localisation et l'au-delà auquel elle renvoie. Il n'y a pas non plus d'image silencieuse, pure virtualité que l'on pourrait extraire de l'épaisseur du monde dans les conceptions occidentales du temps¹⁴⁹. En particulier, les images cultuelles ne se conçoivent qu'agencées dans des espaces polysensoriels, souvent lumineux et odorants, en interconnection avec des paroles, des gestes et des rites. Il faut toutefois le reconnaître, isoler les figurations, les immobiliser par des cadres ou des menuiseries (retable), les rendre plus ou moins accessibles par des rideaux ou d'autres artifices scéniques qui cachent temporairement les tableaux (Fig. 1.7) ou selon une attitude plus ancienne, les enfermer dans des boîtes sont des comportements bien ancrés dans la culture de l'image dès la fin du Moyen Âge et qui iront en s'accroissant. Comment aussi ne pas songer à l'avènement de la gravure qui marque de ce point de vue la consécration des représentations figurées à usage privatif ? Les gravures encloses dans des coffrets (Fig. 1.8)¹⁵⁰, dans l'épaisseur des livres, miniaturisées et souvent en noir et blanc, sanctionnent la restriction des figurations au domaine de la pure visualité¹⁵¹. C'est d'ailleurs pour aller à l'encontre de cette habitude de restreindre l'accessibilité de l'image et celle de l'individualisation de son usage que Paul Le Jeune a recours, comme la plupart de ses contemporains, à ce type de scénographie. En outre, élever dans les airs une représentation du Christ à la vue de tous, c'est reconnaître que les images cultuelles ont pour inconvénient de créer une césure ontologique entre le fidèle et le divin, césure ressentie comme une menace par les Hurons et que les jésuites du XVII^e siècle pouvaient comprendre, sachant que l'acte de regarder exclut *de facto* du mystère sacré, indicible et invisible¹⁵². Ce phénomène de désacralisation dont Marcel Gauchet a montré qu'il se

¹⁴⁹ « Silence » admis, par exemple, par Marc Fumaroli qui qualifie « les figurations artistiques » (peintures ou gravures) à partir de la dualité entre image et écriture (ou livre, ou langage) telle qu'elle se met précisément en place au XVII^e siècle grâce, en particulier, à une réflexion sur la rhétorique cicéronienne, FUMAROLI, 1994b. Sur le « silence de l'image » dans la rhétorique au XVII^e siècle, voir Jacqueline Lichtenstein qui indique à ce propos : « l'acmé de l'éloquence coïncide étrangement avec un silence où le corps ne s'exprime plus qu'à travers le langage muet de ses postures et de sa figure », LICHTENSTEIN, 1999, p. 104.

¹⁵⁰ Nous renvoyons au catalogue de vente de Pierre Bergé & associés de la Collection de « coffrets de Messagers » de Marie-Thérèse et André Jammes. Ces coffrets, qui n'ont pas livré tous leurs mystères, sont des boîtes en bois recouvertes de cuir et munies de sangles métalliques pour le transport dont les couvercles sont ornés à l'intérieur de gravures. Leur usage privatif semble cependant assuré, *Coffrets de Messagers*, 2007.

¹⁵¹ À ce sujet, il faut lire BELTING, 1998, chapitre 19, « Le dialogue avec l'image. L'ère de l'image privée à la fin du Moyen Âge », p. 553-615.

¹⁵² Une vision de mars 1640 devant l'autel de la mission de Saint-Joseph, à Téanostaié, telle que la décrit Brébeuf illustre, à notre avis, cette contradiction inscrite au cœur de « l'image ou de la représentation » dans la chrétienté latine. Est-ce un hasard s'il est encore question d'une corde pour signifier ce lien entre Dieu et l'homme qu'il faut rompre pour accéder au « divin » ? « Le 21 mars 1640, alors que j'étais à la résidence de Saint-Joseph [Téanaostaiaé], durant l'oraison du soir, j'ai vu avancer du sommet de l'autel, je ne sais quel être à face humaine, semblait-il, qui avait des ailes et qui, en les agitant, se balançait et se soutenait

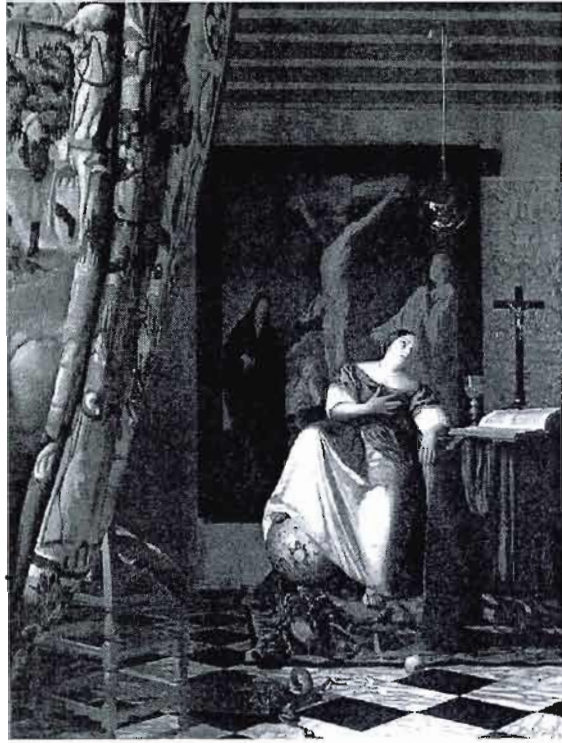


FIG. 1.7: VERMEER, Jan, *La Foi*, vers 1670-1672, huile sur toile, 114,3 x 88,9 cm, New York, The Metropolitan Museum of Art.

produit avec l'avènement historique de la transcendance induit la séparation entre naturel et surnaturel, homme et sphère divine, sensible et intelligible¹⁵³. Que la représentation du Christ s'éloigne dans les hauteurs à la vue des Hurons grâce à l'invention de Le Jeune n'est rien d'autre qu'une façon d'introduire, par l'image cultuelle, la transcendance. Il s'agirait en la circonstance de matérialiser la distance qui sépare le fidèle de la sphère sacrale et de faire procéder le « croire » d'un « Voir absolu » au moyen d'une corde qui a pu lui être, par ailleurs, suggérée par les autochtones. En effet, Le Jeune mentionne une remarque des Algonquins après qu'il ait essayé de les convaincre de l'existence du Paradis suggérant que

en l'air, mais il ne pouvait pas avancer beaucoup, parce que, par derrière, il était retenu par quelque corde ou par une autre force [...]. Et j'ai pensé que cette vision signifiait que moi ou un autre qui s'efforçait, de voler vers la contemplation des choses célestes, était retenu par certaines visions terrestres, qui l'empêchaient de parvenir à ce vers quoi il tendait », *Quelques grâces, visions, illustrations et autres remarques, extraites des manuscrits du P. Jean de Brébeuf* (traduit du latin par François Roustang; ROUSTANG, 1961, p. 133).

¹⁵³ GAUCHET, 1985, « La période axiale », p. 83-89 et le chapitre III, « Dynamique de la transcendance », p. 90-131, en particulier ici, « La distance de Dieu et l'intelligence du monde », p. 98-111.



FIG. 1.8: ANONYME, *Coffret de Messagers : Ecce homo*, vers 1490, coffret en bois, ferrures, gravure sur bois coloriée, 11,8 x 19 x 8,8 cm, Collection Jammes.

cette conception d'une distance entre l'homme et le surnaturel était, par certains aspects, familière aux Amérindiens du Nord-Est américain :

Comme je leur disois que nous avions un livre [...] de Dieu, ils estoient bien en peine comme nous puissions avoir eu ce livre, quelques uns d'entre eux croioient qu'il estoit descendu du Ciel pendu à une corde, & que nous l'avions ainsi trouvé suspendu en l'air, cette simplicité me fit rire, je m'efforçay de les contenter sur cette pensée (RJ 11, p. 208).

Sa conception du paradis est étrangère à l'univers autochtone immanent dont la métaphysique s'articule à l'intérieur du vivant, conjuguant nature et surnaturel, corps et esprit, sensible et intelligible, mais pas autant qu'on l'aurait cru si l'on se fie à son témoignage. Les objets détenant une portée métaphysique et symbolique, tels les wampums, les pipes, les textiles et les ornements n'obéissent-ils pas à une logique de la circulation, de l'échange, du contact corporel, mais n'impliquent-ils pas tout autant une forme de distanciation par

une rationalisation du rapport au surnaturel qu'implique la métaphore omniprésente du « chemin » lors de l'exposition des présents, un chemin ou un espace corporalisé balisant la trame cosmique, que les Algonquins semblent vouloir faire prendre à ce livre « donné par Dieu » (voir 3.3.1.2)? Il n'en reste pas moins que le Jeune cherche à délier ce rapport au surnaturel par la corde plutôt que de relier les hommes au divin. De fait, il extrait « l'image du sauveur » en la hissant un peu à la façon dont les missionnaires de la Huronie refusent de donner des images aux Hurons qui les désirent pour leur guérison. Ce faisant, qu'il s'agisse de Le Jeune ou des autres jésuites, ils rendent les figurations nuisibles pour leur apostolat. Une image cultuelle comme le sont les gravures, les tableaux ou les statuettes d'un décor de chapelle, distanciés par rapport aux corps, ne peuvent participer à la société autochtone qui semble ne concevoir les objets à forte valeur symbolique et spirituelle qu'en conjonction avec l'ensemble de la communauté, circulant de main en main, traversant les espaces. Pour que l'image cultuelle soit reçue comme bénéfique, il faudrait qu'elle soit comme les pipes et les wampums, des objets transitionnels¹⁵⁴ qui renforcent la cohésion sociale et vivifient les êtres, leurs significations se transformant et se précisant au cours des échanges et de la prise de contact avec les corps et les esprits. On l'a dit, les figurations catholiques n'ont pas cette vertu, faites pour être vues et faisant de la vision un mode privilégié de relation entre le fidèle et le divin, elles instaurent une dynamique qui vise une sortie de l'univers terrestre, un dialogue « visuel » entre deux acteurs situés dans deux registres hétéronomes.

Aussi l'élévation du tableau dans les airs, comme l'aurait préconisé Le Jeune, bien qu'en tentant de créer une homogénéité d'un groupe humain en supposant un même objet regardé au même instant, ne peut-elle suppléer à cette « carence relationnelle » des images qui au lieu d'entrer en contact avec les corps, de s'inscrire dans le même espace qu'eux instituent une hétéronomie spatiale et conceptuelle. En d'autres mots, il ne suffit pas que l'image bouge, encore faut-il qu'elle puisse circuler, s'inscrire dans l'épaisseur du monde et lui donner un « sens » (dans la double acception du terme en français). Au lieu de cela, le jésuite éloigne le Christ et son image rendant impossible de la part des Hurons toute saisie, toute incorporation dans leur univers.

Or, ce qui frappe, c'est que cette attitude vis-à-vis des décors et des « images » disparaîtra définitivement dans les années 1640 et que la plupart des Européens, colons et missionnaires, entrant en interaction avec les Amérindiens, adopteront leur manière de

¹⁵⁴ Sur ce terme que nous avons forgé, nous nous en expliquons au chapitre III (3.3.1.2).

« présenter » les images, d'en faire des présents, des « choses » données plutôt que vues.

Citons deux exemples assez tardifs (après 1660) mais sans ambiguïté à ce sujet. En 1664, le jésuite Henri Nouvel, œuvrant dans les régions subarctiques, entre autres parmi les Papinachois et les Ouchestigouetchs, inscrit les images religieuses dans les protocoles diplomatiques. Au même titre que le tabac, les armes que le traiteur français Charles Amiot offre à ses partenaires montagnais, le prêtre se fait fort de leur donner des estampes :

Le Sieur Amiot luy [un capitaine papinachois] ayant fait present d'un rouleau de petun, d'une épée, & de quelques autres choses qu'ils estiment, & moy [Henri Nouvel] de deux belles Images, dans l'une desquelles la Mere de Dieu estoit dépeinte, tenant dans ses bras Jesus son Fils, & l'autre representoit le Sauveur du monde, tenant un globe dans une de ses mains; il nous dit merveilles la dessus, mais qu'il iroit faire voir les Images, dont je luy avois fait present, à toutes les nations qui sont alliés à la sienne, qu'il parcourroit tous les Villages qui sont tout le long de la Mer du Nord, pour y inviter tous les Habitans à la priere : qu'il leur diroit par avance ce que je luy avois enseigné; que tous les Capitaines de ce pays gousteroient du petun que le sieur Amiot luy avoit donné; que l'espée dont il luy avoit fait présent, parleroit bien haut à l'honneur des François (RJ 49, p. 68-70).

Toutefois l'inscription de l'image dans l'univers amérindien trouve sa plus belle expression vers 1678, dans le panégyrique que Jean de Lamberville écrit à la mémoire du célèbre capitaine onontagué, Garakontié. Sa description ambivalente transforme la scène en paradigme de l'acculturation : il s'agit moins, comme une lecture circonstancielle pourrait le suggérer, de la soumission des Iroquois à l'idéologie coloniale française que de l'intrusion de « l'image christique catholique » dans l'univers iroquoien.

Il [Garakontié] m'a touché sensiblement dans un festin solennel qu'il fit le jour de noel ayant fait apporter un tableau de nostre Seigneur et s'estant mis en un lieu d'où il pouvoit estre veu de toute l'assemblée, il prit ce tableau et le salua 4 ou 5 fois a la françoise, le baisa, et dit voicy l'unique maistre de nos vies ce ne sont pas nos songes qui nous font vivre long temps JESUS [...] vous estes sans egal en beauté, faictes nous asseoir aupres de vous dans le Ciel (RJ 61, p. 24).

Aussi la période d'accalmie au cours de l'automne 1637 en Huronie liée au retour de la traite tient-elle moins à la description que les marchands hurons ont faite de la machinerie visuelle exécutée par Paul Le Jeune à Trois-Rivières qu'au succès du protocole des échanges de présents qui s'y est tenu¹⁵⁵.

¹⁵⁵L'analyse de ce passage donne raison à Bruce Trigger qui soutient que les Hurons tolèrent à l'époque la présence des jésuites dans leurs bourgs uniquement pour des raisons économiques. Il est indispensable pour eux de ne pas interrompre le commerce qui leur permet d'obtenir des articles européens dont ils sont devenus

De son côté, Paul Le Jeune, dans une lettre à son provincial, n'évoque pas le système de poulies qui aurait imprimé au tableau un mouvement, mais le don d'un tableau au cours de l'échange des articles de traite lors de cette assemblée franco-huronne de 1637. Le tableau y est même présenté de la même façon que les jésuites commencent à le faire pour l'exposition et les dons de wampums qui tiennent un rôle de plus en plus déterminants dans les ambassades au cours des années 1635-1640 parmi leurs alliés autochtones : comme les ceintures de perles de coquillages polis, l'image est un « don » qui accompagne la parole ; en raison de cela, elle doit être exposée par l'orateur à l'assemblée.

Là dessus je tire un beau tableau de nostre Seigneur [...], je le decouvre, & le place devant les yeux, puis prenant la parole [...], je donnerois ce beau portraict à [...] nostre Neophyte. [...]. Là-dessus nostre nouveau Chrestien, prit le Tableau, & se mit à prescher. [...] En fin nostre bon Chrestien desployant le petit Tableau ou Salvator que je luy avoits donné, s'escria [...] (RJ 12, p. 248-254)¹⁵⁶.

Dans le passage soumis à l'examen, il ne s'agit donc pas d'un ralliement de Le Mercier à son supérieur immédiat, mais plutôt d'une manifestation d'autonomie vis-à-vis de lui ou du moins, d'une distance à l'égard des positions qu'il a prises avant 1637 et qu'il continuera à prendre occasionnellement jusqu'en 1641. Pour les missionnaires, il ne peut plus être question de transposer en Huronie les cérémonies françaises qui ont déjà cours dans la petite colonie laurentienne. Bien au contraire, à compter d'août 1637 et pour tenter d'atténuer les suspicions à leur encontre, ils vont transposer les cérémonies huronnes dans leur apostolat, se plier aux rituels autochtones afin de convertir les Hurons au christianisme, non seulement dans le cadre commercial de la traite, mais, plus fondamentalement, dans leur prédication. C'est bien après cette adresse au supérieur des missions jésuites de la Nouvelle-France qu'une forme d'acculturation à l'univers amérindien est adoptée qui passe par une reconnaissance de la validité de certains de leurs rituels alors même qu'aucun missionné n'est

dépendants, TRIGGER, 1991, p. 523-525, 576; TRIGGER, 1990, p. 344-345. Voir à cet égard également, le propos en 1642 de Jérôme Lalemant qui reconnaît explicitement que sans les relations commerciales entre les Français et les Hurons, les missionnaires se trouveraient dans l'impossibilité d'être reçus dans les villages iroquoiens comme cela fut le cas pour la Nation des Pétuns : « Les difficultez se trouvent d'autant plus grandes en cette Mission, que cette Nation [...] n'est point du nombre de celles qui descendent pour la traite des Hurons [...]. Ce qui fait qu'ils nous considerent comme estrangers, & comme personnes avec lesquelles ils n'ont aucune liaison » (RJ 21, p. 176). Voir aussi la mission chez les Neutres où Chaumonot et Brébeuf y sont mal reçus, car « le pretexte de la traicte leur manquant, ils eurent bien à souffrir en suite de mille calomnies » (RJ 21, p. 208).

¹⁵⁶ Comme on peut le constater avec cet extrait, durant l'été 1637 à Trois-Rivières, Paul Le Jeune et Jacques Buteux choisissent de profiter des festins et des assemblées des Amérindiens pour les inviter à la foi (RJ 12, p. 170-172, 176) attestant d'une première prise en considération des modalités culturelles amérindiennes de la délivrance « des messages » importants.

acquis au christianisme. En particulier, les festins ne sont plus systématiquement incriminés et désignés comme superstitieux : ils relèvent à présent de la sphère temporelle et mondaine qui n'entre plus en concurrence avec le religieux (RJ 15, p. 112-114). D'ailleurs, dans la lettre du 29 avril 1639 que François Du Perron adresse à son frère, les Hurons non convertis sont loin d'être des hommes égarés par le diable tels que Le Jeune les présentaient, mais ont « plus d'esprit en leurs affaires, discours, gentilleses, rencontres, souplesses et subtilités, que les plus avisés bourgeois et marchands de France » (RJ 15, p. 156). Bref, en Huronie, contrairement à ce qui se déroule dans la vallée laurentienne, la civilité commence à passer du côté des autochtones. En outre, à la différence de son supérieur, Brébeuf reconnaît aux Hurons une rationalité et une intelligence si « souveraine » que c'est au missionnaire à s'adapter aux missionnés et non le contraire. Selon lui, il faut à la fois professer une religion rationnelle, logique, cohérente et se comporter de façon exemplaire, entre autres en faisant preuve d'un courage et d'un désintéressement exceptionnel sous peine de ne pas être pris au sérieux par ces peuples. Il vaut la peine de citer son programme apostolique, car il est aux antipodes de celui de Le Jeune à la même époque. Brébeuf, anti-acostien, prend le contre-pied du concept de « barbarie » au point qu'il semblerait qu'il se joue des rapports de « pouvoir » institués en particulier par son supérieur et les « inverse ». Cette prise de position humaniste rappelle Montaigne bien entendu, mais surtout Érasme chez qui la folie n'est pas toujours là où l'on pense la trouver, souvent logée dans cette « sagesse » qui n'est que le masque de la vanité, de la paresse et de la cupidité¹⁵⁷ :

Voicy [...] ce qui les fait joindre à la Vérité que nous leur preschons. 1. L'art de coucher sur le papier les choses éloignées. 2. La grande conformité avec la raison [...] 3. L'unité de nostre doctrine [...]. 4. Nostre assurance à maintenir ce que nous enseignons. 5. Le mespris [...] de la mort [...]. 6. L'aversion qu'ils admirent aux François de toutes sorte de sensualité [...]. 7. Cette confiance [...] en la bonté de Dieu, qu'on leur montre dans les adversitez (RJ 15, p. 120).

À la lumière de ce passage, il ne fait pas de doute que les divergences apostoliques sont d'ordre idéologique même si François Le Mercier, certainement pour atténuer de telles dissensions, tente de recourir au binôme sédentaire et nomade qui a la faveur de son supérieur afin d'expliquer de tels écarts dans la façon dont les missionnaires de la Nouvelle-France appréhendent les Amérindiens non chrétiens :

¹⁵⁷ Le discours de la Folie indique la subtilité de la position érasmienne : l'homme s'il est conscient de sa folie en fait une dimension essentielle à sa raison et par là accède à cette sagesse absolue qui consiste à s'ouvrir à la folie suprême, celle du Christ, qui ne saurait être que folie aux yeux des hommes « inconscients » ou ignorants, ÉRASME, 1941 (1511).

Le Pere [un missionnaire de Huronie] qui est remonté icy cette année [1638] remarque avec raison, que nos Hurons sont loüables, pour leur humanité par-dessus les Algonquins, car au lieu que ceux-cy s'abandonnent pour l'ordinaire les uns les autres dans leur maladie; les Hurons au contraire s'incommodent pour assister un malade jusques à la mort. [...] si que s'il arrivoit que quelqu'un des leurs mourut, ils l'ensevelissoit [...] avec autant de soing que s'ils eussent esté sur le païs; au lieu que les Algonquins laissent souvent les leurs sans sepulture (RJ 15, p. 134).

1.5 Décors et autochtones convertis

L'élévation de Jérôme Lalemant (1593-1673) au supérieurat des missions huronnes en 1638 couvre d'un épais limon la connaissance et l'appréciation plus juste que les missionnaires ont acquises des autochtones. Une immense vague d'intolérance et de mépris va submerger les *Relations* sur les missions huronnes et faire de ces années 1640 un champ de bataille idéologique qui semble plus cacher que détruire la compréhension que les jésuites ont acquise de la culture amérindienne. Il faudra véritablement attendre la destruction de la confédération et le constat de l'échec des missions jésuites qui en a résulté pour que réapparaisse un jugement plus favorable à l'égard des Hurons.

Ainsi, les écrits de Lalemant ne restituent pas l'opinion de la plupart des missionnaires dont il a la responsabilité et encore moins, la réalité de leur activité auprès des Hurons. Il y a bien des différences entre les *Relations* de Jérôme Lalemant et les écrits spirituels ou les lettres des autres missionnaires qui rendent l'analyse historique pour le moins difficile¹⁵⁸. En raison de cela, nous avons choisi de présenter seulement quelques aspects saillants concernant les nombreux décors des chapelles de mission qui furent dressés en Nouvelle-France sans prétendre offrir une vision d'ensemble de l'évolution de l'apostolat des pères en Amérique du Nord ni même une histoire des décors des chapelles. Cela aurait exigé de recourir de manière systématique à d'autres sources que les *Relations des jésuites*, en particulier la correspondance des autres missionnaires et de tenir compte des fouilles archéologiques.

D'après les *Relations*, deux conceptions antithétiques de l'espace colonial se mettent en place aux alentours de 1638-1639 : l'une consiste à faire de la vallée laurentienne une

¹⁵⁸ Des lettres des missionnaires de la Huronie sont reproduites dans LATOURELLE, 1952-1953 (Jean de Brébeuf); GARNIER, 1931 (Charles Garnier); ROUSTANG, 1961 (Enemond Massé, Pierre Chastelain, Isaac Jogues, Pierre Chaumonot) et les *Monumenta novae Franciae* éditées par Lucien Campeau.

immense école de civilité dévote avec la création des séminaires (RJ 11, p. 220-224 ; RJ 12, p. 60-78 ; RJ 16, p. 168-180), des premières réductions censées transformer les Amérindiens en sujets français (RJ 12, p. 80, 220 ; RJ 15, p. 230) et l'installation de deux monastères féminins aux alentours de l'Habitation de Québec (RJ 16, p. 8-35 ; RJ 19, p. 8-58)¹⁵⁹ ; l'autre est plus encline à accepter les modalités socioculturelles des autochtones grâce à la création au cœur de leur territoire de la résidence Sainte-Marie (RJ 19, p. 132-162), pensée sur le modèle d'une citadelle et d'un village français, à l'intérieur duquel les jésuites, les colons et les autochtones chrétiens pourront se retrancher et recouvrer leurs forces (RJ 19, p. 166-180 ; RJ 21, p. 140-142 ; RJ 23, p. 18-20)¹⁶⁰.

1.5.1 La seconde chapelle d'Ossossané

Dès l'été 1637, les jésuites se sont rendus à l'évidence : l'érection de chapelles ainsi que leurs méthodes apostoliques inspirées des « missions intérieures » de la France¹⁶¹ n'entraînent aucune conversion. Pire, elles provoquent des malentendus qui attisent l'hostilité des Hurons frappés par les épidémies qui se déchaînent dans leurs villages. Ils sont donc confrontés à la relativité de leur conception du lieu cultuel et des objets – images ou tabernacle – qui les peuplent. Le 3 octobre 1637, la chapelle d'Ossossané est brûlée par les Hurons (RJ 15, p. 52), acte auquel les missionnaires ne s'attardent guère, mais qui, relativement aux attentes qu'elle avait engendrées, a dû constituer un évènement majeur (1.3.3).

Dans la *Relation* écrite par François Le Mercier en juin 1638, il n'est question que de la joie prochaine qui les attend avec l'érection de « notre nouvelle Chapelle : Elle aura 30 pieds de longueur, seize de largeur, & 24 de hauteur. Si Dieu nous fait la grace de voir cet ouvrage accompli, ce sera non pas un des plus grands, mais un des plus joly qui ait paru en

¹⁵⁹Le Jeune n'écrit-il pas en 1639 à l'arrivée des religieuses : « voicy quatre grands ouvrages liez par ensemble d'un mesme nœud ; l'arrest des Sauvages [« réduction »], l'Hopital [Hôtel-Dieu de Québec] ; le Seminaire des petits garçons [collège jésuite] ; & le seminaire des petites filles Sauvages [couvent des ursulines] » (RJ 16, p. 32).

¹⁶⁰C'est ainsi qu'en 1639, Jérôme Lalemant analyse le territoire de la colonie et c'est à partir de cette partition spatiale pensée comme duelle et contradictoire qu'il concevra Sainte-Marie-des-Hurons. La résidence se justifie en partie par cette volonté de réduire l'écart qu'il ressent entre travail missionnaire dans la vallée laurentienne et celui de la Huronie : « ayant deux sortes de Barbares dans ce tiers du nouveau monde, compris sous le nom de Nouvelle France, sçavoir les Errans & les Sedentaires, nostre Compagnie s'estant proposé la conversion des uns & des autres, elle y a deux missions principales, l'une pour les Barbares Errans [...] que l'on tasche ensemble de reduire & de faire Chrestiens ; l'autre pour les peuples plus Sedentaires. La premiere, comprend tous les païs qui sont depuis l'emboucheure du fleuve saint Laurent dans la Mer Oceane jusques à nous [...]. Et la seconde, qui porte le nom de Mission des Hurons » (RJ 16, p. 232).

¹⁶¹DES LANDRES, 2003.

la Nouvelle France » (RJ 15, p. 138). Cette chapelle, sise dans le village de la confédération huronne, marque l'avènement d'une conception inédite de l'apostolat en Amérique du Nord due à l'arrivée en août 1638 de Jérôme Lalemant. Celui-ci souhaite rompre définitivement avec la vision « iréniste » de Brébeuf ainsi qu'avec la tradition récollet de chapelles inscrites dans des maisons-longues construites par les autochtones. Pour ce faire, il institue une nouvelle catégorie de « colons » : les donnés (domestiques laïcs dévoués aux jésuites) (RJ 21, p. 292-306). Ceux-ci auront pour tâche de nourrir les missionnaires en chassant ou pêchant, de les loger en leur élevant des bâtiments selon les traditions vernaculaires françaises et enfin, de les défendre en portant des fusils et parfois, en s'interposant entre les autochtones et les missionnaires¹⁶². Il semble aussi qu'ils se soient adonnés au commerce de pelleteries afin d'apporter un complément à la subsistance des pères¹⁶³. Tout ceci montre à quel point Lalemant s'écarte de Brébeuf qui, quant à lui, souhaitait s'immiscer « doucement » dans les bonnes grâces des Hurons et accepter, comme les récollets l'avaient fait avant lui, de dépendre pour leur résidence et leur subsistance de leurs hôtes amérindiens.

Aux antipodes de son prédécesseur, Lalemant conçoit la Huronie sous l'emprise du démon et l'apostolat comme un combat¹⁶⁴, un affrontement violent entre les Hurons d'un côté, barbares et superstitieux, et les jésuites, soldats du Christ (RJ 17, p. 112-122)¹⁶⁵. Un

¹⁶²Voir, par exemple, le cas de Pierre Boucher en 1640 qui semble avoir voulu défendre Brébeuf et Chaumonot : « Le 11 avril, alors qu'une révolte s'était produite à la résidence de Saint-Joseph [Téanaostaié], au cours de laquelle Pierre Boucher avait été blessé au bras, et le P. Chaumonot et moi avions reçu des coups », *Quelques grâces, visions, illustrations de Jean de Brébeuf* dans ROUSTANG, 1961, p. 133. Il est possible que René Goupil, tué par un Iroquois le 29 septembre 1642, ait voulu s'interposer pour protéger Isaac Jogues : « Nous estants arrestés vers la porte du Bourg pour voir ce qu'on nous voudroit dire un de ces deux Iroquois tire une hache [...] et en donne un coup sur la teste de René qui estoit devant luy [et donc entre Jogues et l'assaillant] » (RJ 28, p. 126). Toutefois, selon la version de Jérôme Lalemant d'après les écrits de Jogues, ce meurtre aurait été prémédité (RJ 31, p. 52-54).

¹⁶³Sur le rôle essentiel des donnés dans l'autonomie progressive que vont acquérir les jésuites et qui les amèneront en 1647 à demander moins d'aide financière que des missionnaires supplémentaires, voir les mentions dans les lettres des jésuites récoltées par René Latourelle, LATOURELLE, 1952-1953, vol. 2, p. 132, note 1.

¹⁶⁴Cette conception est redevable de celle de Joseph Acosta, mais moins, comme dans le cas de Le Jeune, de l'Acosta missionnaire et politique, auteur de *De procurenda indorum salute*, que de l'Acosta naturaliste, moraliste et mémorialiste, auteur de *l'Histoire naturelle et morale des Indes* qui voit dans les rituels mexicains et péruviens des contrefaçons du diable de la « vraie » religion : « le souci étrange [...] que cet ennemi de Dieu a toujours eu de se faire adorer des hommes, inventant toutes sortes d'idolâtries » (ACOSTA, 1979, p. 235). Voir aussi ACOSTA, 1979, p. 240, 254, 257, 273-277, 279-280, 285 (« la situation de Cuzco et de Mexico, où Satan était comme dans sa Rome ou dans sa Jerusalem, jusqu'à ce qu'il en eût été chassé à son corps défendant, et qu'on y eût mis la croix et que le royaume du Christ notre Dieu eût occupé les territoires que le tyran avait usurpés »), p. 288 (« l'ennemi de Dieu et des hommes ait tenté, avec artifice, pour contrefaire les choses de Dieu »).

¹⁶⁵Un des chapitres des *Relations* écrit par Jérôme Lalemant pour la publication en 1640 s'intitule : « Du regne de Satan en ces contrées » (RJ 17, p. 144-237) auquel nous renvoyons dans son intégralité au sujet de l'idée de psychomachie (combat des vertus) qui imprègne la plupart de ses écrits sur la Huronie (voir

tel état d'esprit se répercute dans les conceptions relatives aux chapelles de missions ainsi que dans la manière dont les jésuites entendent subsister physiquement et spirituellement en Huronie. Contrairement à ce qui avait été le cas sous le supériorat de Brébeuf, l'architecture ecclésiastique n'a plus à se cacher à l'intérieur des espaces domestiques de type amérindien. Grâce à l'institution des donnés, les jésuites pensent avoir les moyens de construire des habitations d'inspiration française, de rendre visible leur présence afin d'imposer l'ordre chrétien auquel ils aspirent. Tout en conservant la forme oblongue des maisons-longues iroquoïennes, les donnés bâtissent effectivement à Ossossané au cours de l'année 1638 un édifice doté d'une toiture pentue (et non en arceaux comme chez les Iroquoïens), muni de portes et de cloisons intérieures. La chapelle est achevée le 12 décembre de la même année. Une lettre datée du 27 avril 1639 de François Du Perron à son frère atteste du bonheur ressenti par l'imposition d'un ordre visible et tangible « français » au sein du territoire huron : « Le 12 décembre, [...], j'eus le bien de dire la première messe dans la première chapelle, bâtie dans les Hurons, et érigée en l'honneur de l'Immaculée Conception [...]. La chapelle est faite d'une charpente¹⁶⁶ bien jolie, semblable presque, en façon et grandeur, à notre chapelle de St-Julien¹⁶⁷ » (RJ 15, p. 174). Néanmoins, pour se protéger des attaques de certains Hurons en colère qui détruisent ou tentent de forcer l'ouverture des chapelles,

en 1642, par exemple, RJ 23, p. 156-158). En 1640, Lalemant s'y montre extrêmement négatif et intolérant vis-à-vis des Hurons et de leur coutume, bien plus même que Le Jeune : « Jetans les yeux sur les coutumes [...] de ces peuples, elles nous avoient toujours bien paru comme de vieilles mares puantes. Mais depuis qu'à l'occasion de nos Chrestiens, il nous a fallu fouiller dedans, & remuer ce cloaque, il n'est pas croyable combien on y a trouvé de puanteur & de misere » (RJ 17, p. 144). Il est impossible, en mesurant la différence entre les opinions de Brébeuf et de Lalemant, de parler de l'apostolat jésuite en Huronie comme d'un véritable programme sous lequel se placeraient tous les membres de la Compagnie. Il y a des conflits, à n'en pas douter, qui ont souvent été mésestimés par les historiens et les ethnohistoriens en raison peut-être du fait que les *Relations* de la Huronie ne sont de la main que d'un seul père qui résume les différents rapports des autres jésuites et tente de les accorder. Tous les jésuites, outre Brébeuf, ne se rangent pas du côté de Lalemant sur cette perception « démoniaque » de l'univers amérindien. Par exemple, Chaumonot, suivant sa propre sensibilité, est fort proche de Brébeuf dans le jugement bienveillant, voire parfois respectueux, à l'égard des Hurons. Sa lettre du 26 mai 1640 témoigne en outre de l'intérêt grandissant des jésuites pour l'éloquence amérindienne : « ces pauvres gens n'étant sensibles qu'aux biens temporels : cela ne vient pas de stupidité ; ils sont même plus intelligent que nos campagnards, et il y a certains capitaines, dont nous admirons l'éloquence, acquise sans beaucoup de précepte de rhétorique » (RJ 18, p. 20). Bien que Le Jeune soit moins manichéen que Lalemant à l'égard des autochtones à partir de 1640, toutes ses louanges sont encore adressées aux néophytes. Notons ainsi que son admiration pour l'éloquence amérindienne, à la différence de Chaumonot, est dépendante du fait qu'ils soient ou pas chrétiens comme lorsqu'il tire des conclusions d'un festin organisé par les néophytes de Sillery en 1641 : « que l'on en dise ce qu'on voudra, mais je croy que quelques Sauvages s'énoncent mieux en leur langue, que je ne fais en la nostre, & leurs sentimens de Dieu, sont par fois si tendre que le cœur les gousté mieux, que le papier ne les exprime, le mal est qu'il n'y a que ceux qui les entendent [comprennent], qui connoissent plus particulièrement ces merveilles du grand Dieu » (RJ 20, p. 224).

¹⁶⁶La chapelle aurait eu comme maître d'œuvre le charpentier Charles Boivin, MNF IV, p. 228.

¹⁶⁷Il pourrait s'agir de l'église Saint-Julien de Cusset, près de Lyon d'où sont originaires les frères Du Perron et qui de nos jours est affectée au culte orthodoxe ukrainien (église Saint-Athanase).

la résidence de la Conception d'Ossossané n'est plus à l'intérieur du village mais « à une portée de mousquet » de celui-ci (RJ 17, p. 178). De plus, bien qu'il semble qu'au cours des premiers mois de l'hiver 1638-1639, la chapelle ait été accessible aux Hurons pendant la journée afin de lever leur méfiance (RJ 16, p. 240), Lalemant écrit que « l'importunité de ces Barbares fainéants au dernier point, devenant insupportable, [...] on a pris une honneste liberté de n'y plus admettre que ceux avec lesquels on espere profiter [c'est-à-dire apprendre la langue et élaborer un dictionnaire franco-huron] » (RJ 16, p. 240-242)¹⁶⁸.

La construction d'un bâtiment plus proche du type européen, fermé et à proximité du village de la confédération huronne est, bien entendu, lourd de conséquences et il ne serait pas étonnant que la décision de construire quelques mois plus tard une résidence jésuite totalement indépendante de la vie villageoise huronne (Sainte-Marie-des-Hurons) ainsi que celle de faire des résidences fixes d'Ihonatiria et d'Ossossané des missions volantes ait été précipitée par une telle entreprise architecturale et apostolique très risquée compte tenu des épidémies qui poursuivent leur travail funeste et du peu de crédit des jésuites face aux Hurons révoltés par leur attitude. De plus, quand on lit la *Relation* de 1638 de Lalemant, on constate qu'il se refuse à reconnaître la qualité des mœurs d'un peuple dont les jésuites sont pourtant les hôtes et à qui ils doivent d'avoir trouvé un logement et de la nourriture ou d'autres articles de subsistance¹⁶⁹. Mais n'accablons pas outre mesure Jérôme Lalemant. Celui-ci, à son arrivée en Huronie à l'automne 1638 (RJ 17, p. 114), a été le témoin impuissant de la colère des Hurons contre les jésuites et cette première impression l'a peut-être à ce point marqué qu'il en conclut que, en tant que supérieur, il se devait de protéger ses confrères « vivans parmy un peuple barbare, contre lequel nous n'avons ny ne pouvons avoir aucune defense » (RJ 17, p. 116). Cependant, Lalemant ne semble pas conscient du contexte dans lequel il se trouve et il reprend la même condamnation qu'avait émise Le Jeune en 1634 à l'égard du mode d'occupation et des habitations amérindiennes :

Si vous les allez trouver dans leurs cabanes; & il faut y aller plus souvent que tous les jours, si vous voulez vous acquitter comme il faut de vostre devoir : vous y trouverez une petite image de l'enfer, ny voyant pour l'ordinaire que feu & fumée, & des corps nuds deça & dela noirs & à demy rostis, pesle-meslez avec les chiens [...], & dans une communauté de lits, de plat & de nourriture

¹⁶⁸Sur la sélection opérée par les jésuites d'Ossossané quant à ceux qui peuvent entrer ou pas dans la chapelle selon qu'ils soient perçus comme des adversaires ou des partisans de leur enseignement, voir RJ 17, p. 138-140.

¹⁶⁹Il ne reconnaîtra cette dépendance vis-à-vis des Hurons qu'en 1640, soit au moment où elle devient moins forte : « Nous ne vivons que de ce qu'eux mesmes [les Hurons] nous vendent & nous viennent apporter en nostre maison : qui les a contraint de le faire ? », RJ 20, p. 74.

avec leurs maîtres. Tout y est dans la poussière, & si vous entrez dedans, vous ne serez pas au bout de la cabane, que vous serez tout couvert de noirceur de suie, d'ordure & de pauvreté (RJ 17, p. 12-14).

À la lecture de ce passage, la tradition de la chapelle inscrite dans une habitation « à la façon » des autochtones semble déjà de l'histoire ancienne et on se demande comment une perception aussi négative et méprisante de la société huronne a pu se concilier avec celle de Brébeuf qui décrivait les maisons-longues comme des tonnelles de verdure (RJ 8, p. 104) et les Hurons sous un jour gracieux et rempli d'humanité. Mais, ne nous laissons pas aveugler par le ton autoritaire de Lalemant qui semble porté plus par un discours et des préjugés qu'en possession des moyens d'établir un programme colonial aussi intolérant. En effet, les trois chapelles qui seront construites en Huronie ces années-là, celle d'Ossossané, celle de Ténostaié ainsi que celle de Sainte-Marie-des-Hurons en 1639, n'abandonnent pas totalement le modèle iroquoien ni les arrangements intérieurs qu'avait inauguré Brébeuf en 1634 pour la première chapelle d'Ihonatiria. À son arrivée au cours de l'été 1639 dans la baie géorgienne, Pierre Chaumonot ne constate-t-il pas que « Nos habitations sont d'écorce, comme celle des sauvages, sans divisions intérieures, excepté pour la chapelle » (RJ 18, p. 16), chose que ne mentionne pas Lalemant préférant présenter et défendre son projet apostolique plutôt que de restituer une réalité missionnaire¹⁷⁰. Ainsi ce dernier aurait-il sciemment omis de traiter les concessions des jésuites à la réalité iroquoise, mais il aurait également tu la continuité avec le programme missionnaire initié par Brébeuf. Il pourrait s'agir de sa part d'un souci de s'imposer comme supérieur de la Huronie, ce qui laisse à penser que son élection à un tel poste a peut-être été mise en question ou bien de sa difficulté à s'adapter au contexte huron particulièrement difficile pour un nouvel arrivant, d'autant qu'à la différence de Brébeuf, il n'a pas bénéficié d'un apprentissage « en douceur » en compagnie des récollets. Comment aussi concilier sa croyance en la présence du diable en Huronie confortée par une actualité « démonologique » en France alors en pleine crise politique sous Richelieu et Louis XIII¹⁷¹ avec la vision moins exacerbée et em-

¹⁷⁰On pourrait croire que la chapelle de 1639 de Sainte-Marie-des-Hurons n'est pas concernée par ce parti architectural en raison du fait que Lalemant insiste, comme on le verra plus loin, sur le fait que toute la résidence est pensée sur le modèle français. En fait, les données ont bien bâti la première habitation destinée à recevoir la chapelle sous la forme d'une maison-longue comme les fouilles archéologiques menées par Wilfrid Jury l'ont déterminé en exhumant les fondations de la première chapelle de Sainte-Marie qui était séparée de la salle commune par une cloison exactement de la même façon que la première chapelle conçue par Brébeuf à Ihonatiria, JURY ET MCLEOD-JURY, 1980, p. 43-45.

¹⁷¹Nous pensons bien entendu à la célèbre affaire de Loudun où des ursulines accusent un prêtre, Urbain Grandier, de les « posséder ». Cette « affaire » ne se termine pas sur la condamnation d'Urbain Grandier au bûcher (les membres brisés au préalable) en 1634 mais sur des scènes d'exorcismes (entre autres réalisés par

preinte d'un humanisme érasmien d'un Brébeuf? Lalemant s'applique à cacher l'ascendant de Brébeuf auprès de ses pairs au point que l'on a l'impression que l'apostolat jésuite en Huronie débute en 1638. Brébeuf, destitué de son supérieurat (nous n'en connaissons pas la raison)¹⁷² quitte la scène littéraire pour les missions volantes.

Par contre, Jérôme Lalemant semble en accord avec son supérieur Paul Le Jeune. Comme lui, il crée lors des célébrations de Noël de l'année 1638 à la chapelle d'Ossossané, la même atmosphère féerique qu'à Québec. Une profusion de chandelles constellent le sanctuaire (RJ 17, p. 38-40) faisant écho aux scénographies baroques conçues par Le Jeune à la même époque afin d'éblouir les autochtones. Une différence tout de même : la lumière « surnaturelle » émerveillerait les Hurons non pas pour les soumettre à la puissance et à la splendeur de la civilisation française, mais à « lumière de la foi au milieu de la barbarie » comme l'indiquent les propos que prête Lalemant au néophyte Joseph Chihouatenha : « Ah! [...], mes Freres, que veulent dire ces lumieres brillantes & eclatantes au milieu de la nuict, sinon que celui que nous honorons maintenant [...] a par sa naissance, dissipé les tenebres & l'ignorances du monde » (RJ 17, p. 40).

À l'exception de ce témoignage, il semble que la seconde chapelle d'Ossossané ait tenue un rôle modeste. En outre, avec le déplacement du village en 1640, elle est laissée à l'abandon. Cette fois-ci, une chapelle sera aménagée dans une habitation huronne comme l'apprend Garnier à un de ses frères :

Lalemant avec le P. Le Mercier ont pris pour partage la mission de la Conception [Ossossané] [...] ou nous avons eu autrefois une cabanne et maintenant ny avons plus qu'une petite chapelle ou nous assemblons quelques bons chrestiens [...]. C'est au bout de leur cabanne que nous avons fait une petite chapelle ou nous allons de temps en temps dire la messe (GARNIER, 1931, p. 25; voir également RJ 21, p. 158).

Ainsi, le projet de Lalemant d'apposer un espace français à la Huronie grâce aux activités artisanales et temporelles des donnés relève de la théorie plutôt que de l'évolution réelle des missions jésuites en Huronie. Bien que cela ne soit jamais explicitement avoué dans les documents à notre disposition, il y a tout lieu de penser que les écrits de sa main reflètent mal les interactions et les conflits entre les Hurons et les jésuites. Mais c'est avec le projet de la résidence de Sainte-Marie-des-Hurons que l'on réalise que Lalemant cherche

des jésuites dont Surin) où le diable est expulsé des corps convulsés des religieuses (1637-1640), SURIN, 1966 (les lettres de l'année 1637); CERTEAU, 2005b; CARMONA, 1988.

¹⁷²Bruce Trigger ne l'explique pas, mais s'interroge, par contre, sur le choix pour le remplacer de Jérôme Lalemant qui, en effet, semblait peu préparé aux missions huronnes, TRIGGER, 1991, p. 552-553.

plus à disposer les décors et les espaces français dans le théâtre de l'esprit d'un lectorat européen que dans le territoire américain.

1.5.2 Sainte-Marie-des-Hurons : l'extériorité absolue ou l'absolu du sujet

Chez Lalemant, la Huronie ne découle plus de l'imaginaire qui avait marqué la littérature missionnaire antérieure, qu'elle soit de provenance récollet ou jésuite. Il s'agit de décrire le plus précisément possible la situation du pays huron, de le mesurer, de le circonscrire, sans faire référence à aucune instance divine ni à des paramètres autochtones : vision purement humaine d'un univers où Dieu n'existe pas et qu'il va falloir réintroduire sous la forme visible et quantifiable de réalisations françaises.

Rien ne distinguerait alors un explorateur d'un missionnaire. D'ailleurs, en 1640, Lalemant ne compare-t-il pas l'activité apostolique en Huronie à celle de l'exploitation minière qui n'est pas sans rappeler les espoirs des débuts de la colonisation française de trouver des filons en Amérique du Nord (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 111-112) ? Pour lui, l'activité des jésuites consiste à extraire de la barbarie des pépites d'âmes amérindiennes appelées à devenir les fondations ou les apôtres en leur pays (RJ 19, p. 120-122). À partir de l'indistinction et du chaos du territoire autochtone, les jésuites organiseront, classeront, imposeront une grille rationnelle qui disposera les peuples à la christianisation (RJ 19, p. 124-126). Désormais, l'évangélisation obéit à une logique industrielle, intéressée, voire mercantile, qui cherche à s'enrichir grâce à un labeur éreintant et une organisation toute humaine dont les jésuites et les donnés constitueraient les chevilles ouvrières. Lalemant, résolument antimystique, conçoit l'action apostolique d'abord comme une annexion sur papier plutôt que comme une immersion dans la réalité autochtone¹⁷³. Afin de ne pas disparaître physiquement, d'éloigner la souffrance engendrée par le désir fusionnel d'établir un royaume divin en Amérique qui poussera un Brébeuf ou un Jogues à accepter de disparaître dans cet

¹⁷³Lalemant en 1640 ne nomme plus les villages hurons selon la toponymie autochtone, mais selon leurs nouveaux noms christianisés (RJ 19, p. 166-168 ; RJ 20, p. 20), ce qui s'avère une différence de taille avec Brébeuf qui avait adopté, en dépit des dédicaces des chapelles, les termes que les Hurons donnent à leur village (Ossossané et Ihonatiria pour les plus connus). Cette « francisation » et cette christianisation de la toponymie de l'espace américain s'expliquent aussi par le rôle que sont amenées à jouer les *Relations des jésuites*. Écrites en partie pour intéresser des bienfaiteurs aux missions jésuites et attirer des soutiens financiers, les titulatures des villages iroquoiens encouragent les patronages ou les parrainages comme Lalemant s'en explique en 1642 : « Ces Missions portent des titres & des noms assez capables de satisfaire à la devotion de ceux qui en voudroient estre les Peres : mais si leur inclination les portoit à les nommer autrement je ne voy aucune loy qui les peût empescher d'en estre tout ensemble & les peres & les parains » (RJ 21, p. 248).

univers iroquoien, Lalemant entend prévoir, planifier, transformer l'espace de mission en une immense carte, même si, comme il le reconnaît lui-même, cette topographie chrétienne est vide de fidèles¹⁷⁴. Il n'est d'ailleurs pas anodin que ce soit juste après avoir parlé de la décomposition organique du corps du donné Robert Le Coq, abandonné par les Hurons dans l'enfer américain (RJ 19, p. 90-118), qu'il propose son plan d'action résidant dans la prise de possession de la Huronie en la nommant et la dénombrant :

On avoit pendant l'Esté une ronde presque par tout, pour pourvoir au plus pressé, & prendre quelque cognoissance de la disposition des esprits. Dans cette course on donna le nom de quelques Saints à tous les bourgs & villages qu'on rencontra, ce qui depuis dans les missions d'hiver a été achevé, dans la pensée que si jamais Dieu donnoit benediction à nos petits travaux, & que l'on vint à dresser une Eglise ou Chapelle en ces lieux, elles seroient erigées en l'honneur du Saint dont on imposoit le nom. En suite nous avons eu le moyen de faire le denombrement non seulement des bourgs et des bourgades, mais aussi des cabanes, des feux, & mesme à peu près des personnes de tous le pays, n'y ayant autre moyen de prescher l'evangile en ces contrées qu'au foyer de chaque famille dont on a tasché de n'obmettre pas une. Il se trouve dans ces cinq missions trente-deux tant bourgs que bourgades, qui comprennent en tout environ douze mille personnes (RJ 19, p. 124-126).

À l'époque, faute de pouvoir christianiser les Amérindiens, on christianise les lieux, laissant à Dieu la possibilité de réaliser ensuite son royaume s'il le juge bon : aveu d'impuissance qui libère l'idéologie coloniale de son substrat religieux. Lalemant ne vient-il pas juste de reconnaître qu'ils ne baptisent que les mourants (RJ 19, p. 122) ? Peut-être s'agit-il également d'un programme qui tente de sauver les mystiques du Canada – Brébeuf, Garnier ou Jogues parmi les plus connus – convaincus de trouver Dieu où qu'il se trouve quitte à se fondre dans l'espace américain et à en mourir ?

Les chapelles de mission ne sont plus qu'une simple formalité (RJ 19, p. 124). Comme cela est le cas chez Brébeuf, la chapelle n'est pas un enjeu réel de rencontre avec le divin (RJ 10, p. 104-106). Le lien organique entre territoire et fidèle, mais aussi entre sanctuaire et fidèle est balayé d'un revers de main au nom d'une suprématie française¹⁷⁵. Il y a bien une coupure entre corps, lieu et esprit au nom d'une abstraction qui annonce à bien des

¹⁷⁴ Sur la carte de la Huronie qui sera effectivement produite et qui pourrait correspondre à celle intitulée *Corographie du Pays des Hurons* conservée à Bibliothèque et Archives du Canada, voir TRIGGER, 1991, p. 558, planche 33.

¹⁷⁵ Chez Lalemant, le hiatus entre spirituel et temporel est complet, voir à ce sujet le propos d'un Huron converti : « souvenons nous que nous sommes Chrestiens, que l'object de nos esperances est dans le Ciel, que la terre n'a rien qui soit digne de nous, & capable de contenter une ame qui s'est donnée à Dieu » (RJ 26, p. 232).

égards les prises de possessions d'ordre politique des représentants du Roi au cours des années 1680 (MAGRY, 1879-1888, vol. 2, p. 182-189). Imposer une nomenclature et une organisation française au territoire, c'est s'abstraire physiquement et psychiquement de la réalité autochtone, c'est considérer que Dieu, même en des chapelles de mission ou des autels, n'existe à l'intérieur de ce monde américain. À cet éloignement ou ce retrait du divin répond une action évangélisatrice plus rationnelle et objective. De plus, comment posséder quelque chose qui ne nous appartient pas sinon en le nommant, en le recensant, en lui imposant l'arbitraire d'une catégorisation et d'une conceptualisation européenne ? Prise de possession conceptuelle qu'il ne faut pourtant pas exagérer, car il semble évident que le changement de méthode d'apostolat consistant à abandonner le système des missions fixes pour les missions volantes (RJ 19, p. 208)¹⁷⁶ soit dû au sentiment de responsabilité de Lalemant à l'égard de ses compatriotes. Le risque est grand d'éparpiller les forces apostoliques, d'être submergé par l'univers des missionnés et d'échouer dans l'évangélisation. Rappelons qu'en 1639, une telle menace est bien réelle, voire imminente. Comment alors offrir une contrepartie à ce changement apostolique très risqué mais nécessaire puisque les Hurons ne supportent plus les jésuites et leurs chapelles dans leur village ? Le système des missions volantes suppose en effet de se passer durant de longs mois d'espaces de civilité et de confort relatif ainsi que de lieux de culte (RJ 19, p. 128), tels que le permettaient les missions fixes avec l'installation des missionnaires dans les villages hurons, système qui avait eu la préférence de Brébeuf qui n'était pas encore prêt à se passer totalement des décors de chapelles de mission pour parfaire sa vocation apostolique (RJ 10, p. 104-106).

C'est pourquoi Lalemant accorde tant d'importance à la résidence Sainte-Marie-des-Hurons à qui il est donné d'être la seule enclave française et coloniale en Huronie, d'offrir une compensation à ces missions volantes en devenant un lieu central, sécuritaire et stable (RJ 19, p. 132 ; RJ 23, p. 20)¹⁷⁷. Sa création tient tout à la fois à la mise à distance de l'univers amérindien et au rejet d'une forme de mystique telle que Brébeuf la pratiquait, plus proche en cela du fondateur de l'Ordre. Rappelons qu'Ignace privilégiait l'introspection au milieu du « monde » intégrant non pas l'image mais « l'Altérité radicale » dans l'exercice méditatif où les « vraies » images naissent de cette rencontre singulière entre une altérité intérieure et un Dieu incarné (voir notre introduction).

¹⁷⁶ « Le nouveau système fut appliqué à partir du 1^{er} novembre 1639 », TRIGGER, 1991, p. 568.

¹⁷⁷ Sur le rôle prépondérant des enjeux sécuritaires au XVII^e siècle, voir GUTTON, 2004, p. 39-86 (une section est consacrée à la Nouvelle-France, p. 83-86).

Avec la résidence de Sainte-Marie-des-Hurons, telle que Jérôme Lalemant la conçoit en 1639, c'est par un lieu européen, tangible et extérieur que la vocation missionnaire et spirituelle des pères est assurée (RJ 23, p. 18-22 ; RJ 26, p. 200). Par conséquent, le « lieu » prend son autonomie par rapport à la conscience du missionnaire. Le sanctuaire ne naît plus du désir de Dieu mais au contraire il le provoque : « faisant une maison à l'escart esloignée du voisinage des bourgs [hurons], qu'elle [Sainte-Marie] serviroit entr'autres choses à la retraite & recollection de nos ouvriers evangeliques, qui apres leurs combats trouveroient cette solitude pleine de délices » (RJ 19, p. 136)¹⁷⁸.

À l'instar de Le Jeune qui écrit au même moment que « le deffaut du temporel retarde beaucoup le spirituel » (RJ 25, p. 242), Lalemant, à partir des années 1640-42, sépare pour mieux les relier les sphères temporelle et spirituelle. Étant donné que les décors sont dissociés d'une intériorité, procédant d'une pure visibilité, celui-ci n'établit plus la dualité à laquelle le Paul Le Jeune des années 1633-1636 fut très attaché entre temporel du côté autochtone et spirituel du côté missionnaire. Au contraire, il articule les deux notions en faisant d'elles les aspects d'un même phénomène. C'est parce que la civilisation française est riche de possessions terrestres et qu'elle favorise l'accumulation matérielle qu'elle peut se prévaloir également d'une suprématie spirituelle. De fait, en disjoignant la sphère apostolique (missions volantes) de la sphère de récollection (centre de Sainte-Marie), il confère une autonomie aux actions temporelles et c'est au nom de cette action non évangélisatrice qu'il pense un jour « gagner » ou « vaincre » les Hurons considérés comme pauvres et misérables :

[...] ils ne sçavent ce que c'est que sel, levain, chasteau, perle, prison, grain de moutarde, tonneaux de vin, lampe, chandelier, flambeau : ils n'ont aucune idée des Royaumes, des Roys, & de leur majesté : non pas mesme des pasteurs, de troupeaux [...] : en un mot l'ignorance qu'ils ont des choses de la terre semble leur fermer le chemin du ciel [...] la sainteté de l'Eglise, & l'eclat extérieur qui la rend venerable aux plus grands Monarques du monde ; tou cela n'a point icy de lieu : par où la Foy peut-elle entrer dans leur esprit (RJ 20, p. 70-72) ?

Du reste, même dans un espace catholique comme l'est la résidence, une évolution historique et épistémologique apparaît dans les témoignages des jésuites : une primauté accordée à l'extériorité et à la visibilité sur l'intériorité, preuve supplémentaire que l'articulation entre les deux notions se distend non seulement vis-à-vis de la manière dont on

¹⁷⁸Pour le rôle de Sainte-Marie comme lieu de retraite pour les pères, lire RJ 23, p. 18-20 qui développe longuement le thème de la solitude retranchée du monde favorisant le repos et la méditation des pères, des Français et des néophytes.

conçoit les missionnés, mais aussi dans le rôle conféré aux missionnaires. La création de Sainte-Marie-des-Hurons, telle qu'elle est envisagée par Jérôme Lalemant, consiste en une matérialisation plus prononcée du territoire, en une recreation des lieux de la croyance qui passe par une rationalisation de l'espace plutôt que par une introspection, voies que choisissent au même moment Brébeuf et Jogues. Les lieux imaginaires et mémoriels ou les petits oratoires à l'intérieur des maisons-longues ne suffisent plus, dans un contexte missionnaire, à convoquer les espaces familiers de l'Ancien Monde, profanes ou religieux.

Comme l'a montré Michel de Certeau, cette stratégie de repli reflète une préoccupation commune à tous les jésuites de l'époque qu'ils vivent en Amérique ou en Europe¹⁷⁹. À partir du généralat de Claude Aquaviva (1581-1615), une crise profonde secoue la Compagnie qui est en partie provoquée par la peur d'être absorbée par les sociétés qu'elle côtoie, d'y perdre l'esprit de l'ordre, d'où ce besoin de créer un lieu « protégé et fixe » à l'intérieur duquel les jésuites peuvent se ressourcer¹⁸⁰. « La malléabilité des jésuites au besoin de chaque société suppose leur ancrage en un lieu protégé et fixe, qui, lui, ne dépend pas de la relation à autrui. Une zone réservée qui permet d'envisager le « monde » sous le mode de « l'utile »¹⁸¹. Comme le cas de la Huronie nous l'apprend, il s'agit également de ne plus confondre la conversion intérieure avec la transformation de l'espace extérieur, d'accepter dans une certaine mesure ou du moins d'envisager une christianisation qui ne passe plus par les lieux catholiques et ses décors.

Cette crise repérée par Certeau est aussi le signe que l'exercice mental promu par Ignace, ne permet plus les retrouvailles avec le Christ, coupure avec le fondateur qui n'a jamais dissocié et encore moins privilégié les lieux extérieurs sur l'introspection au point d'ailleurs, comme l'indique Pierre-Antoine Fabre, que les images matérielles le dégoûtaient¹⁸². À compter de 1638, avec l'élection au supérieurat de Jérôme Lalemant, l'extérieur ne préside

¹⁷⁹Chapitre 7 « Histoire des jésuites », en particulier « La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva » dans CERTEAU, 2005a, p. 155-165.

¹⁸⁰CERTEAU, 2005a, p. 161.

¹⁸¹CERTEAU, 2005a, p. 162.

¹⁸²Fabre a résumé cette attitude, non pas « iconoclaste » (destructrice) mais « répulsive » (volonté de se détacher des images) d'Ignace de Loyola, en l'articulant à la question du lieu et du décor : « le moment où l'image se délivre, qui est aussi le moment où je m'en délivre, sur le seuil du sanctuaire, au sein duquel je suis moi-même devant Dieu comme son image, pour reprendre le langage des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, dans leur quatrième et dernière semaine », FABRE, 2005, p. 373, note 12. Voir aussi dans le même article, ses réflexions capitales à ce sujet p. 369-370 où l'auteur, à partir du récit de la célèbre vision de la Vierge à l'Enfant d'Ignace de Loyola (IGNACE, 1962, p. 11), parle « d'un dégoût de l'image devant l'image » (p. 373, note 14) qui ne sera pas d'ailleurs reçu comme tel par les successeurs inscrits dans un autre « procès de visualisation ». Nous renvoyons également à notre introduction.

plus à l'exercice introspectif, ne trouve plus sa validité dans une spiritualité intériorisée. Bien au contraire, la résidence de Sainte-Marie appartient à une sensibilité rationnelle où l'articulation entre un intérieur et un extérieur s'éclipse au profit de l'imposition d'un ordre visible annonçant le royaume invisible. Ainsi la séparation entre univers terrestre et céleste¹⁸³ se consomme-t-elle sous la forme spéculaire. La rationalisation de l'espace produit un double du royaume divin sans avoir à le convoquer. Tous les espaces appartiennent au monde de l'ici bas et le christianisme n'a plus à restituer le lien originel de l'unité avec Dieu, mais doit représenter l'ordre face au désordre. En 1643, Lalemant écrit au sujet de la résidence que les pères « [se sont] veus obliger d'y faire un hospital pour les malades, un cimetière pour les morts, une Eglise pour les devotions [...], une retraite pour les pelerins, enfin un lieu séparé » (RJ 26, p. 100), attestant que l'espace fonctionnel prévaut sur l'espace divin, ainsi que le résume Certeau : « Une pratique de la coupure est au principe d'un remembrement de l'espace. Elle engendre une aire que des pratiques vont spécifier. [...] À cet égard, le groupe religieux se définit selon un mode homogène à la société ambiante dont il se sépare et qui privilégie partout les « manières de faire » sur les représentations »¹⁸⁴.

Ainsi, en 1639, la chapelle Sainte-Marie n'est pas dissemblable de celles qui sont créées dans les autres missions (RJ 18, p. 16) et c'est seulement en 1640 que Lalemant choisira de créer une seconde chapelle qui permettra, suivant une formule inédite en Huronie, de dissocier les espaces consacrés et européens (le Sainte-Marie délimité par des fortifications) destinés aux jésuites, aux Français et aux Hurons convertis des « alentours » (espace illimité et non décrit) laissés aux Amérindiens non acquis au catholicisme (RJ 26, p. 200-202). D'après Trigger, « la construction de cette chapelle permit d'assurer la séparation totale entre les lieux habités par les jésuites et le secteur où les convertis pouvaient pénétrer »¹⁸⁵. Il n'est pas dit pourtant qu'une telle séparation ait été aussi tranchée, sinon dans les vœux qu'émet Lalemant dans sa relation annuelle, mais elle semble difficilement conciliable avec ce qu'il écrit par ailleurs concernant cette chapelle dont le riche décor n'a pas sa raison d'être s'il n'est vu par des Amérindiens « à convertir ». Il ne peut s'agir dans l'esprit de Lalemant – comme ce fut le cas pour Brébeuf – de cacher la chapelle et son intérieur

¹⁸³Sur la notion de « coupure » qu'alimentent les thèmes du refuge, du microcosme, de la retraite, de la « réduction » très répandus au XVII^e siècle et qui marque un renversement ou un changement radical de penser le religieux *dans* un monde désormais sécularisé, il faut lire Michel de Certeau, « Christianisme et « modernité » dans l'historiographie contemporaine » dans CERTEAU, 2005a, en particulier les pages 26-27 et « Histoire des jésuites » dans CERTEAU, 2005a, en particulier p. 176-177.

¹⁸⁴CERTEAU, 2005a, p. 27.

¹⁸⁵TRIGGER, 1991, p. 654.

puisque cet « intérieur » est chez lui inconcevable « sans l'extériorité », sans un « être vu » qui est, pour reprendre une formulation de Louis Marin, « l'image, effet-représentation dans et par ses signes, représente par traces et marques, la force »¹⁸⁶. En effet, qui dit « imposer un pouvoir », une présence coloniale par le truchement des chapelles (tel est le cas de Lalemant), dit absolue nécessité à cette époque de placer l'Autre à soumettre non seulement en « être vu » mais en « être voyant »¹⁸⁷. Il n'est que de retranscrire une des rares mentions de la chapelle de Sainte-Marie pour comprendre que nous nous situons dans un « pur visible », une mécanique du désir non pas de l'autre mais du soi qui est d'autant plus troublante que ce « soi » n'existe que par le regard supposé d'un autre (les Hurons) qui n'est qu'une projection de puissance (« voir » l'autre, « voir » l'image) que matérialise la mise en écriture de l'épiphanie d'une « image éclatante » :

L'éclat extérieur dont nous taschons d'accompagner les Ceremonies de l'Eglise, la beauté de nostre Chapelle (qui passe en ce País pour une Merveille du Monde, quoy qu'en France ce ne seroit que pauvreté), les Messes, les Sermons, les Vespres, les Processions, & les Saluts qu'on a faits en ce temps-là, avec un appareil qui surmonte tout ce que jamais ont veu les yeux de nos Sauvages; Tout cela fait une impression dans leur esprit, & leur forme une idée de la Majesté de Dieu, qu'on leur dit estre honorée d'un culte mille fois plus auguste par toute la Terre (RJ 23, p. 22).

C'est la supériorité des lieux européens, riches, ordonnés et beaux, ainsi que leur proximité formelle avec le modèle divin qui justifie le privilège accordé aux architectures¹⁸⁸. En imposant une forme de rationalité, en la plaquant sur l'indistinct continent américain, on soumettra les Amérindiens à la civilisation par la seule puissance attractive de la conformité des décors avec l'univers céleste (RJ 17, p. 38-40). Les décors et leur beauté sont

¹⁸⁶MARIN, 1993, p. 14.

¹⁸⁷« L'unique façon de connaître la force de l'image (dont les images détiendraient la vertu essentielle) sera donc d'en reconnaître les effets en les lisant dans les signaux de leur exercice sur les corps regardants et en les interprétant dans les textes où ses signaux sont écrits dans les discours qui les enregistrent, les racontent, les transmettent et les amplifient jusqu'à capter quelque chose de la force qui les a produits », MARIN, 1993, p. 15.

¹⁸⁸Sur la beauté des bâtiments ecclésiastiques (non associés à un fidèle particulier mais aussi le plus souvent situés en métropole), c'est un thème de prédilection dans les *Relations* des années 1640 sous la figure de l'Amérindien étonné par la splendeur des décors métropolitains que lui décrivent les pères : « on [il s'agit de Joseph Chihouatenha] me raconte mille raretez & beautez de la France, que je ne puis comprendre » (RJ 19, p. 142), voir également l'admiration que provoquent chez une Iroquoise accueillie au Carmel Saint-Jacques de Paris : « elle demandoit parfois congé de s'en aller promener, mais sa recreation estoit d'aller entendre Vespres en une Eglise, & Complie en une autre, [...] elle aymoient extremement la frequentation des Sacremens, quand elle voyoit parer l'Eglise elle en demandoit la raison, & on n'avoit pas de paix [...] qu'on ne luy eut expliqué le mystere de la feste » (RJ 19, p. 28). Un Huron converti se serait exclamé en 1646 : « Si nous croyons ce qu'on nous dit des villes & des richesses de la France, sans jamais en avoir rien veu ; pourquoy ne croyay-je pas ce que Dieu a revelé du Paradis, & qu'un jour nous resusciterons ».

un « pur visible » qui dissocie les objets des sujets et fait de la possession des biens terrestres une promesse d'au-delà à laquelle les autochtones devront un jour ou l'autre succomber. Le supérieur de la Huronie entend imposer une cité dans un paysage apocalyptique vers laquelle viendront s'abriter les autochtones fascinés par les prouesses techniques et esthétiques des Français. Ici Lalemant rejoint Le Jeune, même si Sainte-Marie n'est pas la Huronie et que, par conséquent, « cet éclat extérieur » ne constitue pas le seul moyen apostolique en usage. En effet, la prééminence concédée par Lalemant à la résidence de Sainte-Marie en 1640 ne doit pas faire oublier que l'essentiel de l'apostolat se passe dans les missions volantes à l'extérieur du fort.

Ainsi les réalisations des décors précèdent-elles les corps, le prospectif remplace-t-il la chronique. C'est d'ailleurs lorsqu'est évoqué le décor de la chapelle de Sainte-Marie que les conceptions au sujet des chapelles de la colonie laurentienne et celles concernant la Huronie se rejoignent.

1.5.3 Décors « vus » ou « fabriqués » par les Amérindiens chrétiens : deux témoignages de 1640

1.5.3.1 Joseph Chihouatenha : l'Amérindien converti comme un autre « soi-même »

Mais ce pur visible ne peut se passer d'un regard ou d'un sujet voyant et c'est pour cela que Lalemant convoque la figure du Huron converti Joseph Chihouatenha. D'une certaine façon, le jésuite « invente » un fidèle autochtone apte à rencontrer le lieu de la croyance alors que jusqu'en 1645, dans leur grande majorité, les Hurons ne sont pas convertis¹⁸⁹.

En janvier 1640, le néophyte passe huit jours à Sainte-Marie-des-Hurons pour faire les *Exercices spirituels* sous la direction de François Le Mercier¹⁹⁰. Il semble qu'il soit le premier des Hurons, et sûrement des autochtones de l'Amérique du Nord, à avoir suffisamment

¹⁸⁹En l'absence d'autres convertis entre 1638 et 1640, Joseph Chihouatenha apparaît à maintes reprises dans les *Relations* (RJ 17, p. 38-52; RJ 19, p. 244-260; RJ 20, p. 54). Sa personne sert à exprimer ce qu'ils entendent par « Huron chrétien » (« la perle de nos chrétiens », RJ 19, p. 144). C'est un modèle et dans ce cas, il est loin de relever du hasard que les décors d'Ossossané (RJ 17, p. 38-40) puis de Sainte-Marie (RJ 19, p. 140-142) nous soient connus à travers la perception que les jésuites lui prêtent : un décor n'existe que par la présence d'un corps et d'une conscience. Joseph Chihouatenha sera assassiné par les Hurons le 2 août 1640 (RJ 20, p. 78; TRIGGER, 1991, p. 578-580).

¹⁹⁰Sur le fait que Le Mercier est le directeur spirituel de Joseph Chihouatenha, voir RJ 19, p. 150.

intériorisé la nouvelle religion pour pouvoir s'adonner à une telle pratique. Il reste que les *Exercices* lui posent de grandes difficultés. Il se confie alors à son directeur en lui décrivant la façon dont il a fait usage du décor de la chapelle :

J'ay dit a Dieu, [...] : Helas mon Dieu je ne suis rien, est ce à moy à vous porter quelque parole : je viens icy [chapelle de Sainte-Marie] pour vous entendre, parlez donc au fond de mon cœur, & dites moy, fais cela ; je le feray mon Dieu, [...]. Puis j'ay dit à la Vierge, [...] me voicy en vostre maison, & dans vostre Chapelle [...] je suis icy venu pour cognoistre la volonté de Dieu, mais je n'ay point d'esprit, & s'il parle, je ne l'entends point. [...] Puis je me suis adressé aux Saints dont les reliques sont icy, & dont la plus grande part m'a donné bien de la peine à apporter icy haut de Kebec : Je leur ay dit, grands Saints, je ne scay pas vos noms, neantmoins vous ne pouvez ignorer que j'ay apporté vos reliques en ce pays, ayez pitié de moy : priez pour moy vostre maistre & le mien Jesus. [...] Par apres, je me suis souvenu des tableaux qui sont en cette Chapelle, & ay prié les Saints qui y sont dépeints, particulièrement saint Joseph dont je porte le nom (RJ 19, p. 140-142).

Tout d'abord, la chapelle est le lieu du divin et celui de la manifestation des saints. À l'intérieur de ses murs, le colloque se produit, grande innovation comparativement aux *Exercices*. Elle devient le seul lieu à l'exclusion des autres de ce dialogue interpersonnel mis au point par Ignace. Qui plus est, elle institue une hiérarchie céleste et, du même coup, introduit l'exercitant dans un réseau d'allégeances bien éloigné de l'esprit ignatien. On mesure toute l'ambiguïté qu'a acquise la notion de « sujet » au XVII^e siècle. Ici en faisant les *Exercices*, Chihouatenha devient « sujet » au sens ignatien du terme, autrement dit, il se définit par une autoréflexivité ; en revanche, celle-ci ne se déploie que relativement à un ordre qui lui est imposé de l'extérieur. De ce fait, le Huron est moins sujet qu'assujetti¹⁹¹.

Cet ordre, c'est celui du décor de l'église de Sainte-Marie avec ses divers niveaux de présence du surnaturel délimités par des objets tangibles inscrits dans un dispositif spatiotemporel. Le premier niveau est cette présence de Dieu et de la Vierge, « absents » de la chapelle, mais que la venue du fidèle dans « leur maison » convoque ou du moins interpelle : « je viens icy pour vous entendre, parlez donc au fond de mon cœur, & dites moy, fais cela ; je le feray mon Dieu, [...]. Puis j'ay dit à la Vierge, [...] me voicy en vostre maison » (RJ 19, p. 140). À ce titre, ils ne sont représentés par aucun objet matériel.

¹⁹¹ Sur ce rapport au divin pensé sous le mode d'une vassalité, voir également une des prières en huron de Chihouatenha, reproduite dans la *Relation* éditée en 1642, où le premier qualificatif de Dieu est moins son omniscience (« celui qui a tout fait ») que son omnipotence (sentiment moins fréquent que le premier dans les *Relations*) : « tu seras le maître de nous qui sommes appellez hommes : & pendant que l'on est encore en vie, pourroit on douter que tu n'en sois le maistre & pour lors principalement tu es le maistre quand nous venons à mourir. Toy seul tout à fait tu es maître parfaitement » (RJ 21, p. 252).

Cela ne veut d'ailleurs pas dire que le narrateur n'ait pas à l'esprit le saint sacrement, le tabernacle ou une statue miraculeuse. Les deux autres modalités se partagent le domaine de la « re-présentation » entre les tableaux des saints et les reliquaires. Une distinction est donc faite dans ce passage entre les images et les corps des saints et ou, pour reprendre la terminologie de Jean-Claude Schmitt, entre une fonction « épiphanique » et celle de « présentification »¹⁹². Qui plus est, cette différence est également sensorielle puisque dans le discours du Huron, les reliques relèvent de l'expérience kinesthésique ou corporelle (ayant mobilisé tous les sens) tandis que les tableaux concernent l'expérience mémorielle (visuelle et mentale tout à la fois).

Les reliques ont été apportées par Chihouatenha, ce qui suppose un contact prolongé et une relation entre les os enveloppés, le corps du « transporteur » et le paysage traversé qui s'est échafaudée au cours d'un voyage de quelques semaines entre Québec et Sainte-Marie (il s'agit d'un trajet de plus de 700 kilomètres à pied et en canot). L'espace spatiotemporel du retraitant se dilate non pas comme chez Ignace par les vertus de l'introspection mentale, mais grâce à sa mobilité et à son expertise environnementale : « Puis je me suis adressé aux Saints dont les reliques sont icy, & dont la plus grande part m'a donné bien de la peine à apporter icy haut de Kebec : Je leur ay dit, grands Saints, je ne scay pas vos noms, neantmoins vous ne pouvez ignorer que j'ay apporté vos reliques en ce pays, ayez pitié de moy » (RJ 19, p. 140-142). La difficulté du trajet et le poids des reliques placent le corps du croyant dans un rapport kinesthésique et intime avec les corps divins s'éloignant des relations habituellement admises entre le fidèle et les restes de saints dans le catholicisme tridentin où le contact avec les reliques fait l'objet de restrictions au XVII^e siècle¹⁹³. Quant aux « tableaux », ils sont vus par Chihouatenha grâce à sa fréquentation de la chapelle qui lui permet de « se souvenir » de leur présence. Il s'agit là d'un trait récurrent dans la spiritualité méditative : la recherche de conformité dans la manière de formuler la piété entre un intérieur et un extérieur¹⁹⁴. La chapelle existe dans l'imagination

¹⁹²SCHMITT, 2002, p. 24-25.

¹⁹³L'une des prescriptions du Concile de Trente concernant les restes physiques des saints préconise aux responsables religieux, pour des raisons de décence, de sécurité et de « sacralité », de détenir les reliques dans des contenants scellés et de surveiller, voire interdire, leur manipulation par les fidèles. Pour les décisions du Concile de Trente et des conciles provinciaux au sujet des reliques qui exigent une séparation plus nette entre les corps des fidèles et les reliques, voir BOIRON, 1989, en particulier p. 68-78.

¹⁹⁴Au sujet de cette longue tradition qui semble trouver son origine dans les arts de mémoire des moines du Moyen Âge, lire CARRUTHERS, 2002, en particulier, p. 280-338 (chapitre V : « Le lieu du tabernacle ») ; pour le XVI^e et XVII^e siècle, PAPASOGLI, 2000, en particulier p. 9-33 (« Introduction ») et p. 190-229 (chapitre III : « Les intérieurs ») et pour l'étude, par exemple, des « Tableaux de croix », vignettes d'illustrations

de l'orant avant d'être reconnue dans le réel. Elle est ce lieu mémoriel organisé en autant « d'images » qui réactivent le « sanctuaire intérieur et orné » du croyant (son imagination et sa mémoire) : « Par apres, je me suis souvenu des tableaux qui sont en cette Chapelle, & ay prié les Saints qui y sont dépeints, particulièrement saint Joseph dont je porte le nom » (RJ 19, p. 142). En circonstance, la « conscience-réceptacle » du fidèle n'est pas de l'ordre de l'acquis : les tableaux, déclencheurs mnémotechniques, lui font réaliser qu'il est un « chrétien ». L'« intériorité » ne se trouve pas en conformité avec le sanctuaire, mais se définit plutôt comme conscience grâce à ce double qu'est le portrait de l'homonyme. La représentation de saint Joseph serait le reflet d'un « moi » chrétien dont il porte le nom. Aussi fidèles soient-ils à la tradition méditative européenne, de tels propos entretiennent une ambiguïté en introduisant un doute entre « être soi » et se dire « chrétien ». Ainsi, ce passage traduit autant les sentiments de François Le Mercier que ceux du Huron missionné. En conséquence, ce témoignage aurait gardé le souvenir de la façon dont le retraitant envisageait son appartenance au christianisme.

Par ailleurs, ne passe-t-on pas de l'ère « du pouvoir des images » qui a marqué les premières années de l'apostolat jésuite à l'ère d'une « plasticité décorative » où le décor n'existe qu'à la seule condition que les convertis s'y inscrivent et donnent sens aux représentations ? La force persuasive des images tient à présent à leur valeur d'usage. Elles sont là pour autant qu'elles entretiennent la dévotion et veulent dire quelque chose pour les autochtones. Leur pouvoir ne repose plus sur leur « étrangeté morbide », leur capacité à « vivre » par-delà la volonté des personnes. Si image il y a, c'est parce qu'il y a quelqu'un qui les autorise à produire du sens et du sensible. L'image, mais aussi les reliques, n'excèdent plus celui qui les regarde.

La chapelle, tout d'abord comme maison de Dieu est le lieu où l'on doit se rendre pour accéder à la divinité tandis que les reliques considérées comme une part informelle de sacré légitiment la puissance sacrale du sanctuaire mais semblent, en la circonstance, renvoyer

représentant la messe et qui articulent *via* l'image gravée l'idée d'espace liturgique et de pratique personnelle, espace extérieur et intérieur suivant des préoccupations « didactiques » et « topologiques » dans la seconde moitié du siècle, voir COUSINIÉ, 2007, p. 122-137. Notons au passage qu'il y a autant de manière de formuler les rapports entre un « intérieur » et une « extériorité » qu'il y a d'auteurs spirituels et, oserions-nous dire, d'historiens. Rien d'étonnant puisque c'est ainsi que se formule le plus souvent la notion de « subjectivité » et « d'auteur ». On ne peut alors vouloir « généraliser » ce qui se définit par le fait qu'il est produit d'une conscience « particulière » et d'une expérience inassimilable aux autres. L'expérience n'est pas encore placée sous l'égide d'un sujet unifié, mais fragmenté en autant de moments et d'« impressions », d'où le foisonnement des métaphores et du vocabulaire sensible, d'où l'impossibilité de réduire un texte spirituel à une doctrine, voire à une tradition ou à une « pensée », d'où la poésie de cette « science » littéraire des spirituels de la fin du Moyen Âge aux années 1670-1680.

à l'expérience personnelle de Chihouatenha. En effet, il se pourrait que cet extrait relève d'une sensibilité culturelle huronne en particulier au moment où le méditant exige une contre-prestation à l'effort physique qu'il a fourni : « Je leur ay dit, grands Saints, je ne scay pas vos noms, neantmoins vous ne pouvez ignorer que j'ay apporté vos reliques en ce pays, ayez pitié de moy » (RJ 19, p. 142)¹⁹⁵. Quant aux tableaux, ils sont les derniers recours à l'intercession, ils permettent de nommer et de voir et par là, d'établir un dialogue entre soi comme sujet et l'autre comme saint particulier. En somme, un tel témoignage illustre les deux qualités assignées aux décors tangibles : ils sont les lieux de la rencontre avec le divin à l'exclusion de tout autre espace (même mental). Entrer dans la chapelle et vénérer les objets cultuels (saint sacrement, statue miraculeuse et images), c'est pénétrer dans l'enclos sacré. Ici, l'immersion n'est pas conçue comme un dépaysement sensoriel, une expérience mystique, car l'ordre et la hiérarchie des objets et des modalités de la rencontre sanctionnent une prise de distance d'un corps avec le lieu, une progression de la présence à la représentation du divin dont le parachèvement serait l'image peinte. L'espace de l'église serait alors une configuration particulière départagée entre le lieu, la relique et l'image, le corps du fidèle étant ce par quoi ces trois aspects se définissent.

Ce témoignage est en effet le premier qui présente un néophyte non plus comme réagissant aux images et à la culture matérielle européenne mais comme un agent à part entière de leur efficacité : l'autochtone en tant qu'usager de la chapelle est celui qui en explicite l'organisation. Ici les images et les objets cultuels ne sont plus évoqués en raison des effets qu'ils produisent sur un Amérindien, car il est celui à qui revient la possibilité de décider de leur portée sensorielles et symboliques. Les objets artistiques ne s'imposent plus aux autochtones comme signes d'une puissance extérieure, mais comme résultats d'un « vouloir ». C'est l'Amérindien, fort d'une familiarité avec la culture matérielle européenne, qui en use comme d'instruments pour accéder à une transcendance. Il faut dire que la pratique des *Exercices spirituels* invitait à une telle subjectivité. Rappelons qu'ils ont pour principale vocation de permettre à l'exercitant de se trouver en trouvant Dieu, de faire

¹⁹⁵ À ce propos, il faut lire les remarques suggestives de Gilles Havard sur le ton suppliant souvent employé par les Amérindiens pour « exiger » quelque chose. Ceci ne doit pas être interprété comme un aveu d'allégeance, mais la formulation du désir de renforcer une « alliance » (entretenir une circularité dans les échanges et les détenteurs de la force) : « L'imploration de la pitié, surtout si elle s'accompagne d'une attitude de déférence, peut être interprétée comme un acte de soumission par les Européens, dont la culture de l'étiquette et de la représentation traduit chaque geste et chaque parole en termes de pouvoir et de rapport de force. Il ne s'agit pourtant pas d'un acte d'assujettissement mais d'un discours ritualisé qui vise à forcer la main du partenaire, à créer chez lui des sentiments de bienveillance, voire de libéralité », HAVARD, 2003, p. 382.

confluer sa volonté propre avec les desseins du Seigneur. Par ce moyen, l'homme se rallie à la cause de Dieu par un processus de transformation et d'introspection qui appartient à la voie illuminative. Cette méthode de conversation-conversion avec Dieu passe par une prédisposition à l'écouter avant de se lancer dans l'élocution d'une prière, ce que semble vouloir exprimer Joseph même s'il éprouve des difficultés à trouver un interlocuteur par le biais des décors et de leur agencement. Son désir résiderait à entendre Dieu et, pour ce faire, il emprunte le chemin des représentations et des adjuvants matériels, ce que, rappelons-le, Ignace n'a jamais préconisé. La mise en place d'un espace, celui de la chapelle, fragmenté en des représentations différentes qui deviennent autant d'étapes non pas pour voir Dieu mais pour l'entendre, c'est-à-dire pour découvrir sa volonté¹⁹⁶. L'entretien ou le colloque avec la divinité n'a pas tant besoin d'une présence que d'un lieu, un espace de dialogue, un « espace vacant offert au désir »¹⁹⁷, un espace vacant pour l'expression d'un désir.

En cela, il y a un véritable clivage avec l'esprit du fondateur qui cherchait Dieu « en » lui tandis que le jésuite qui s'exprime par le truchement des propos de Joseph Chihouatenha cherche Dieu dans le décor matériel. Ainsi passons-nous d'un aristotélisme médiéval (fondé sur *La Physique*) à ce que Jacqueline Lichtenstein a nommé un « aristotélisme mondain », visant non pas le « vrai » mais la « vraisemblance » (*La Poétique* et la *Rhétorique*) à partir de laquelle, toujours selon l'auteure, s'élaborera une doctrine de la peinture en France¹⁹⁸. Cet aristotélisme mondain amène également à penser « l'image » en terme « d'effets ». Elle n'apparaîtrait plus dans la fulgurance d'une lumière éclatante qui traverse le sujet, mais une lumière « réfléchie » et contenue par le tableau peint ou, pour reprendre une incise de Louis Marin, dans « l'œuvre un *templum*, le temple où la lumière invisible est enfermée dans le précieux dépôt de ses effets »¹⁹⁹. De fait, à partir des « effets de la peinture » se définit un regard, une conscience, un corps et qui sait, peut-être une intention et un désir comme cela sera le cas pour l'artiste au XIX^e siècle (*Le Chef d'œuvre inconnu* de Balzac)²⁰⁰.

¹⁹⁶ Sur le principe de l'élection dans les *Exercices* qui consiste à découvrir ce que je veux pour savoir ce que Dieu veut, IGNACE, 1982, p. 102. Sur la « volonté » dans la pensée ignatienne, voir CERTEAU, 2005a, p. 242 et les remarques d'Alain Guillermou sur la locution ignatienne fréquente dans les *Exercices* du « demander ce que je veux », GUILLERMOU, 2007, p. 104-108.

¹⁹⁷ Expression empruntée à Michel de Certeau, CERTEAU, 2005a, p. 243.

¹⁹⁸ LICHTENSTEIN, 1999, p. 67-69.

¹⁹⁹ MARIN, 1993, p. 20.

²⁰⁰ Jacqueline Lichtenstein a décrit en ces termes la naissance de l'esthétique en France, tout particulièrement dans son dernier ouvrage. Elle y reconstitue la généalogie de l'idée des « effets » de « l'image » associée à l'émergence d'un spectateur, puis d'un créateur-spectateur (l'artiste) qui rompt avec la référence

Cette façon de « naître » à l'image et à la peinture est déjà implicite dans la description qu'aurait livrée Chihouatenha à Le Mercier. De fait, le décor ordonné n'est plus un être-là lié au corps (*La Physique* d'Aristote) mais le cadre d'un regard et par-là d'une conscience. Lieu de la réception, et n'en étant plus la condition, la prééminence du décor finit par disparaître au profit des tableaux. L'image peinte devient ce non-lieu de sacralité, non pas lieu du corps mais objet de la conscience où le mouvement passe par le regard de la personne. Aussi l'image serait-elle au regard, ce que le lieu était au corps.

Ainsi, la grande nouveauté qu'institue la résidence Sainte-Marie est cette volonté de la part des jésuites d'apposer une rationalité au territoire américain, de reprendre le contrôle de cet espace qui leur échappe en le quadrillant, le nommant, l'organisant. Avant même de convertir, concevoir un lieu approprié aux néophytes qui, comme Joseph Chihouatenha, s'inscriront de bonne grâce dans cette hiérarchie à laquelle ils ne pourront pas échapper tant celle-ci est devenue synonyme de vérité. Aussi surprenant que cela puisse paraître au prime abord, en faisant du décor le cadre d'un exercice ou d'une conscience « cherchant Dieu », on vide le décor de sa charge sacrale. Il s'estompe comme lieu du fidèle, il n'est pas encore ce lieu d'images.

Disons, pour conclure cette analyse, qu'une passerelle est jetée entre l'Amérindien converti et les missionnaires par le biais de la chapelle de Sainte-Marie. Deux intériorités se retrouvent dans un intérieur ecclésial considéré comme espace de projection entre soi et l'autre. Le décor est un jeu de miroirs. La description littéraire d'un Amérindien s'inscrivant dans le sanctuaire par ses propres capacités reflète l'« intériorité » du missionnaire qui exprime ce que ressent le néophyte « en voyant » le sanctuaire. Joseph en présence de Dieu, devant les reliques et devant les « images » est comme cet « étain » christique dont parle François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* : « ainsi que la glace d'un miroir ne saurait arrêter notre vue si elle n'était enduite d'étain ou de plomb par derrière, aussi la Divinité ne pourrait être bien contemplée par nous en ce bas monde, si elle ne se fût jointe à la sacrée humanité du Sauveur »²⁰¹. Chihouatenha projette par son

d'une instance extérieure et supérieure (platonisme), LICHTENSTEIN, 2003. Sur le rôle du spectateur et du créateur au XIX^e siècle, voir les analyses de Michael Fried qui montre comment la peinture de Gustave Courbet interpénètre le fait de regarder et de peindre, de voir « la peinture » et de la « créer », FRIED, 1990.

²⁰¹SALES, 1969a, p. 80. On trouve une analyse de ce processus cognitif induit par le miroir, à la fois opaque (interdisant l'accès) et transparent (rendant visible l'invisible) dans la « Glose 1 » de Louis Marin à partir d'une fable de La Fontaine, *L'homme et son image*, MARIN, 1993, p. 25-39. Il est intéressant de noter comment la réflexion sur l'apparence et les surfaces réfléchissantes telles que les retiendront les écrivains de la seconde moitié du siècle partage de nombreuses affinités avec la pensée salésienne, tout aussi complexe, du début du XVII^e siècle. Il y a même, selon nous, dans le goût des métaphores sensibles, du naturalisme, de la

humanité, la « suavité » d'une rencontre avec Dieu qu'il a « intériorisé » par le biais d'un décor diffractant les modes de présence/absence du divin ; il est celui qui par sa localisation dans le sanctuaire chrétien est ce par quoi Dieu se rend visible sans être là. Dieu n'est plus, comme chez Ignace, atteignable par une méthode de conversion par paliers successifs où le retraitant est amené à sonder son « intérieur » (les images mentales) et y trouver le chemin vers le Christ. À Sainte-Marie, le Seigneur advient par « l'image » de cet « autre soi-même » devenu par « son corps dans la chapelle » point de diffraction de cette quête et de ce désir qui sent que Dieu n'est pas là « en » ce décor, mais qu'il est « visible » en ce « miroir ».

1.5.3.2 Décors « fabriqués » chez les ursulines : le relatif du « sujet » paré des grâces de son « objet »

Le cas de Joseph Chihouatenha, converti huron, faisant les *Exercices spirituels* à la résidence de Sainte-Marie (RJ 19, p. 136-148), est à rapprocher de ce qui se passe à la même époque au séminaire des ursulines de Québec : il est encore question de modeler à son image l'autre autochtone, d'en faire un double par le truchement d'un lieu catholique reconstitué.

Rappelons qu'en 1636, lors de la création d'un séminaire pour les enfants amérindiens (RJ 8, p. 226-228) ou, un an plus tard, avec la mise en place d'une « réduction » à Sillery (RJ 14, p. 204-206), Le Jeune pense civiliser les missionnés à partir des espaces d'origine européenne. Entre autres, l'édifice ecclésial et son « décor » servent à induire un comportement chez les Amérindiens vers une francisation (RJ 14, p. 218-220). Il s'agit d'une dynamique bien connue analysée par Norbert Élias, Michel Foucault, Jean-Pierre Gutton ou Louis Châtellier qui se caractérise par la volonté de réformer et de discipliner les corps par des environnements architecturaux, qu'ils soient profanes ou religieux²⁰². D'une certaine manière, la clôture corporelle ne consisterait pas seulement à « fermer » le corps, mais à l'immobiliser en le contraignant dans le carcan du « bâti ». La dialectique aristotélicienne et chrétienne du corps-contenu marqué par son lieu-contenant est donc prolongée par-delà

clarté du langage et de l'art de sublimer les sensations corporelles chez François de Sales une ressemblance avec des poètes et des prosateurs français comme Charles Perrault ou La Fontaine. Pour Perrault, nous pensons au poème « Le Miroir ou la Métamorphose d'Orante » dans PERRAULT, 1981, p. 203-217.

²⁰²ÉLIAS, 1973 et 1985 ; FOUCAULT, 1972 et 1975 ; GUTTON, 1974 et 2004 ; CHÂTELLIER, 1987 et 1993.

l'époque médiévale à travers la réorganisation de la société d'Ancien Régime en prenant pour modèle les complexes monastiques et la hiérarchie ecclésiale.

De ce point de vue, les thèmes omniprésents dans les documents de la première moitié du siècle de la « retraite », du « refuge », de la « réduction », du « séminaire », de l'hôpital, de la congrégation ou de la confrérie seraient les avatars « laïcs » des espaces clos et sacrés des chœurs des moines ou des chanoines, des cellules monastiques et, dans une plus large mesure, de l'espace ecclésial et monacal tels qu'ils se sont mis en place au cours du Moyen Âge. Ce phénomène de fond que Foucault et Gutton ont appelé le « grand mouvement de renfermement » se développe à une vitesse jamais atteinte jusqu'alors dans toute l'Europe catholique. « Enfermer » les populations ou du moins « les situer », les localiser et les caractériser seraient des actions menées par les élites à des fins d'encadrement et de contrôle dans une période marquée par l'émergence des États-nations²⁰³. Le « parti dévot », entre autres, viserait à placer, réguler, canaliser ceux qui à présent sont considérés comme en marge de la société : les pauvres, les errants – auxquels les « Sauvages » sont souvent comparés – mais également les libres-penseurs (ou libertins), les protestants, les chapardeurs²⁰⁴ et l'on pourrait allonger la liste à l'infini tant l'éthique politico-religieuse des années 1630-1660 semble encore loin d'être fixée et les tenants de l'orthodoxie prêts à bondir autant sur les exclus traditionnels (les sorciers, les hérétiques, les ermites gyrovagues, les illuminés) que ceux du présent (les libertins, les tièdes en matière spirituelle)²⁰⁵. En somme, à un corps (organique mais aussi social) doit correspondre un espace qui le qualifie et le modèle suivant une norme éthico-spirituelle en voie de constitution²⁰⁶. Principe d'intégration et d'exclusion, mis en place à compter du Moyen Âge²⁰⁷ et qui ne concernait d'abord que

²⁰³ GUTTON, 2004, p. 39-73.

²⁰⁴ Sur le rôle politique du parti dévot au XVII^e siècle et son influence déterminante en France au moins jusque dans les années 1660, voir GUTTON, 2004, en particulier p. 9-37.

²⁰⁵ Pour tout ce qui concerne ce phénomène d'exclusion et intégration et le caractère normatif pour le moins fluctuant au XVII^e siècle des personnes ou des groupes que l'on doit punir ou exclure, nous renvoyons à l'étude sur la pauvreté de Jean-Pierre Gutton, GUTTON, 1974 et bien entendu aux travaux de Michel Foucault (FOUCAULT, 1972 et 1975) qui fait du « grand renfermement » l'une des grandes mutations de l'époque moderne. Nous avons cependant privilégié l'étude de Gutton dans la mesure où l'auteur montre que la réalité est nuancée au XVII^e siècle et que l'éthique disciplinaire n'est pas encore celle de « l'âge des Lumières », à cet égard, lire le chapitre intitulé « Les résistances à l'enfermement » dans GUTTON, 1974, p. 136-144 et GUTTON, 2004, p. 64-65. La première partie de l'*Autobiographie* du jésuite Pierre Chaumonot illustre ce sentiment ambivalent envers le « vagabondage », le « brigandage » et l'extrême misère, CHAUMONOT, 1885, p. 3-44 (2.1.1).

²⁰⁶ Sur la métaphore organiciste du corps social en Occident, on peut consulter la synthèse sur le corps au Moyen Âge de Jacques Le Goff et Nicolas Truong, LE GOFF ET TRUONG, 2003, p. 189-202 (« Usage politique de la métaphore corporelle »).

²⁰⁷ IOGNA-PRAT, 2000.

les moines et les clercs, se répand dans toutes les strates de la population et du territoire « national ». Le monde monastique – sa structure architecturale, son organisation hiérarchisée et disciplinaire, sa culture livresque et artistique, son idéal de sanctification – sert de référence à une société catholique du XVII^e siècle dont les infrastructures politico-économiques ne sont pas encore coupées de leur substrat religieux. Dans bien des cas, la société française se pense ou se voudrait comme un « ordre ecclésiastique » soumis à un supérieur et astreint à des devoirs et des fonctions²⁰⁸. Les libres propos, l'esprit « rabelaisien » ou « épicurien », la licence, le « rire », la désinvolture, l'indécence et la jouissance des plaisirs « mondains » qui étaient intrinsèques à l'univers profane²⁰⁹ sont de moins en moins tolérés au nom d'une société en voie de sécularisation et d'étatisation qui entend s'édifier sur un idéal qui transcende le « corps » social et organique²¹⁰. Ceci est trop connu, ajoutons cependant que François de Sales est un des représentants les plus éminents de ce mouvement de sanctification de la société séculière en offrant à travers ses écrits les moyens pour les laïcs « de se perfectionner » dans le monde²¹¹ ou, si on souhaite comprendre un tel phénomène sur la longue durée, les moyens de s'approprier en les inscrivant dans le quotidien les méthodes et les exercices corporels et mentaux des religieux.

Il en va de même pour les entreprises de la première moitié du siècle provenant des autorités coloniales (missionnaires et administrateurs) en Amérique du Nord qui déclarent vouloir contraindre les Amérindiens dans des architectures intérieures ou des espaces clos d'origine européenne comme ceux qui prolifèrent à la même époque en France : collèges (ou séminaires), hôpitaux, prisons, sans parler des « réductions » qui s'apparentent dans l'esprit de Le Jeune à des sortes de villages sanctifiés (ou monastère sécularisés), toutes dévouées à la cause de Dieu²¹². Toutefois, faut-il ajouter, ces espaces soi-disant civilisateurs en Amérique du Nord sont, à notre avis, hypertrophiés dans les *Relations* des jésuites des années 1630-1640 compte tenu à la fois de la grandeur du continent comparativement à la petitesse des locaux laurentiens et, bien entendu, relativement à l'importance numérique

²⁰⁸Sur les tentatives, par exemple, de la Compagnie du Saint-Sacrement entre 1630 à 1660 d'intégrer la marge en la « civilisant », voir GUTTON, 2004, p. 22-24.

²⁰⁹BAKHTINE, 2003.

²¹⁰Sur le dénigrement du corps organique et son rejet de l'espace social, ÉLIAS, 1973.

²¹¹DESLANDRES, 2003, p. 118-120.

²¹²Sur le modèle d'intégration socio-religieuse appliqué aux Amérindiens suivant les modèles en faveur à la même époque en France, en particulier dans les diverses tentatives des religieux au Canada de « convertir » par l'élaboration d'un cadre spatiotemporel inspiré des missions intérieures européennes, nous renvoyons aux travaux de Dominique Deslandres, en particulier DESLANDRES, 2003, p. 24-33, 41-43, 66.

et économique des Amérindiens par rapport aux colons français. Aussi convertir ou civiliser les Amérindiens aux espaces profanes, religieux et décoratifs européens relève d'un programme qui sera vite abandonné comme Alain Beaulieu l'a montré²¹³. Ce projet reflète assez mal la réalité des interactions entre autochtones et colons ainsi que l'organisation géopolitique de la petite colonie laurentienne. Nous serons amenée à en reparler bientôt, contentons-nous ici de dire que bien que l'on retrouve dans les *Relations* les accents « disciplinaires » et les programmes « normatifs » de la métropole, on ne doit cependant jamais perdre à l'esprit qu'en Amérique du Nord, ces corps et ces esprits que l'on doit soumettre ne sont pas inscrits dans des systèmes politiques, religieux et culturels similaires à ceux de la France d'Ancien Régime et encore moins aux paysages et aux coutumes de l'ancien monde et que le programme colonial de « civilisation » de la Nouvelle-France, tel que le formule Paul Le Jeune, est tout simplement irréalisable en Amérique du Nord.

Pourtant, en 1637, Le Jeune décrit les autochtones comme conformes au lieu de culte. Leur corps, leurs postures et leurs comportements transformés par l'éducation qu'ils ont reçue des Robes noires siéraient parfaitement au sanctuaire catholique et français :

Entrant en la chapelle, ils saluent l'autel, puis se vont retirer auprès des bancs qu'on leur a préparé à cet effet [...] ils suivent tous le Pere mot apres mot, prit avec lui les genoux à terre, & les mains jointes : apres les prieres ils s'assoient [...]. Apres ce discours, ils chantent [...]. En suite ils se remettent à genoux [...] font la reverence à l'Autel, & s'en retournent à leurs Cabanes. Les Peres nouvellement arrivés estant dans la Chapelle, & voyant cet agreable spectacle [...]. Nous voyons bien maintenant que les miracles necessaires pour convertir ces pauvres peuples, c'est de les aider à demeurer & vivre par ensemble [à Sillery] (RJ 14, p. 218-220).

Cependant, les choses ne se passent pas comme prévu. Qu'on en juge par le cas du séminariste huron, Pierre Ateïcha : « depuis son baptême, il assistoit tous les jours à la sainte Messe, recitoit deux fois le jour son chapelet, visitoit souvent le S. Sacrement de l'Autel : bref, il estoit dans de grandes resolutions d'estre à jamais fidelle à nostre Seigneur quand il nous fut ravy » (RJ 16, p. 176). En effet, le jeune séminariste meurt en 1638 au cours d'une expédition en canot. Tombé à l'eau, le « pauvre Neophyte estant vestu à la française » est entravé par son accoutrement et se noie tandis que son compagnon habillé de manière traditionnelle parvient à regagner la rive (RJ 16, p. 176-178). Alors même que Le Jeune formule une nouvelle fois son programme de francisation *via* la création d'un séminaire, il en montre l'inanité par cette histoire exemplaire. Mais, si on le suit,

²¹³BEAULIEU, 1990, p. 133-143 (chapitre IV « De la réduction aux missions volantes »).

l'important n'est pas tant que les autochtones vivent mais qu'ils soient « convertis », un raisonnement dont nous a habitué le supérieur de la Compagnie en Nouvelle-France selon lequel à partir d'un constat d'échec s'élabore l'héroïsme d'une situation. Par conséquent, il n'est pas dit que, dès 1637, Le Jeune ait cru à la « francisation », mais que pour intéresser un lectorat européen il ait favorisé un tel discours qui allait dans le sens de la mise au pas à la fois politique et dévote des populations françaises sous Richelieu et Louis XIII. On l'a dit, sa position est loin d'être claire et il semble que ses propos tenus dans les *Relations* aient cherché tout autant à révéler qu'à cacher une réalité cruelle pour les autochtones et peu valorisante pour l'action missionnaire des jésuites.

Peut-être, comme on serait enclin à le penser à la lecture des *Relations* dues à sa main, l'essentiel n'est pas tant de convertir ou de franciser les Amérindiens que d'installer et d'asseoir une présence française dans les années 1630-1640. Une colonisation qui, faute d'être de « peuplement », se veut « architecturale » et décorative. Non pas civiliser à proprement parler les Amérindiens, mais les espaces américains afin d'établir une supériorité politique et culturelle qui est loin d'être effective. Comme avec Lalemant, l'institution d'un cadre spatial et d'une présence française visible et avérée ne peut entraîner à moyen terme qu'une soumission des Amérindiens à l'ordre colonial, tant pour les deux jésuites, rendre « visible » la civilisation française suffirait à l'imposer.

Il n'en reste pas moins que dans la vallée laurentienne, cette adéquation entre corps et espaces disciplinaires est loin d'être assurée et que le « contrôle » des autochtones ne semble, à vrai dire, qu'une formule de « façade » destinée à l'élite européenne, fer de lance de la nouvelle épistémè éprise d'ordre et ne reflète pas les interactions qui se produisent dans un contexte colonial marchand. Dans le droit fil de la pensée de l'époque, Le Jeune défend l'aspect disciplinaire des espaces qui modèlent les corps et les esprits et si cela ne correspond pas à la réalité des interactions franco-amérindiennes, qu'importe. L'essentiel en la circonstance n'est-t-il pas d'intéresser les riches dévots européens susceptibles d'apporter une aide financière aux missions jésuites et une caution métropolitaine et royale à leur apostolat ? Il faut plier la chronique des missions aux impératifs des rapports d'une colonie à sa métropole plutôt que véritablement plier les autochtones aux colons.

Aussi arrive-t-il comme à Sillery en 1637 que les espaces européens, en particulier les chapelles, soient présentés comme des lieux de conditionnement comportemental qui permettent tout à la fois de christianiser et de franciser les Amérindiens. Cette conformité

entre lieu cultuel et corps des fidèles n'allant pas de soi, elle suppose une propédeutique corporelle. Le terme « d'exercice » qu'emploie alors Le Jeune n'est donc pas à prendre au sens ignatien. Il ne s'agit pas de rejoindre Dieu, de chercher une rencontre unitive par un dessaisissement du « soi » pour l'autre, mais, au contraire, d'inventer un « soi » à partir de l'exclusion de l'altérité. En fait, Le Jeune refuse la confrontation, comme il le fait également lors des scénographies baroques qu'il initie ces années-là. En revanche dans le cas des séminaires, il fait reposer l'évangélisation sur le « temps » comme instrument réformateur des mœurs autochtones. Moins détruire leur mode de vie par la munificence d'un spectacle, mais les transformer progressivement par la vertu des lieux de civilité. Comme il l'écrit au moment où il met en place la formule des séminaires et des réductions : « Pour ce qui concerne leurs coustumes [il s'agit ici des Montagnais], c'est une affaire de plus grande haleine, il est plus aisé de bannir l'erreur de l'entendement, que d'oster les mauvaises habitudes de la volonté » (RJ 16, p. 198). Si on poursuit notre comparaison avec les *Exercices*, le lieu ecclésial a acquis une forme d'autonomie et de puissance par lui-même en agissant directement sur les fidèles ; du même coup, il se sécularise en devenant ce monument contraignant les corps et les transformant en « automates » ou en « choses visibles et mouvantes ». Ce n'est pas la divinité qui agit dans le lieu où se tient le fidèle, ni même une interaction dans le lieu méditatif entre instances divine et humaine, mais c'est l'église qui évacue le sujet (au sens seiziémiste ou humaniste) et le surnaturel en devenant disciplinaire et profane : « Quand ils estoient au Seminaire [...] ils servent au Prestre à l'Autel avec autant de grace & de modestie, que s'ils avoient esté elevez dans une academie bien reglée » (RJ 16, p. 178).

Il valait la peine d'exprimer cette conception de la « civilité » dans la définition que donne Le Jeune des premiers séminaires destinés aux autochtones, car telle ne sera pas les impressions que livreront de leur côté les ursulines concernant l'éducation qu'elles donnent aux fillettes amérindiennes. Leur séminaire débute dès leur arrivée en août 1639 avec six enfants que leur envoient les jésuites (RJ 16, p. 22). En 1640, leur nombre s'élève à dix-huit filles ayant les ursulines et madame de La Peltrie, leur bienfaitrice, comme éducatrices (RJ 19, p. 36)²¹⁴. L'esprit qui règne au monastère féminin de Québec est emprunt de douceur et de préciosité rappelant les conseils formulés par François de Sales dans ses maîtres

²¹⁴Elles seront cinquante en septembre 1641 (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 132).

ouvrages²¹⁵. Il s'agit moins de contraindre que de diriger avec tendresse et charité les missionnées, de les guider « amoureusement » vers Jésus.

Dans les lettres des ursulines de Québec (reproduites dans les *Relations*), les fillettes sont louées pour leur docilité. Elles font l'apprentissage de la civilité non seulement en étant instruites, mais également en imitant les religieuses (RJ 19, p. 38-40). La beauté de leur corps faciliterait même leur éducation : « ces enfans ont le corps bien fait, elles sont tres capables de civilité » (RJ 19, p. 50). Cette docilité des corps traduit une docilité des âmes qui fait de l'apprentissage des mœurs françaises plus un jeu ou un amusement qu'une servitude. La maîtrise du travail artisanal²¹⁶, de la lecture et de l'écriture ne s'inscrit pas dans une éthique du labeur, de la repentance ou de la peine, mais du plaisir ressenti à la réalisation d'une tâche. Chaque fillette sur le modèle des religieuses devient actrice de sa propre dévotion. Au sens très large que prête François de Sales au terme, les néophytes deviennent des « femmes-peintres » œuvrant à la création d'un beau « tableau » à offrir aux regards²¹⁷.

²¹⁵ *Introduction à la vie dévote* (1609) et *Traité de l'amour de Dieu* (1616). Sur l'influence des écrits de François de Sales sur Marie de l'Incarnation, voir OURY, 1970, p. 407-408.

²¹⁶ En particulier l'apprentissage de la broderie : « J'ay [Marie de Saint-Joseph] commencé à leur montrer à travailler à l'aiguille : mais mon principal exercice c'est de les habiller, de les pigner & de les accoutrer, je ne suis pas capable de chose plus grande » (RJ 19, p. 56).

²¹⁷ Dans l'*Introduction à la vie dévote*, la peinture revient à quelques reprises pour exprimer la façon dont l'âme (Philothée) doit agir pour mener une vie « sainte » parmi un monde séculaire dont les caractéristiques principales sont la diversité, l'inconstance, le mélange résultant de la confusion du bien et du mal. En prenant pour modèle, les mentions dans la littérature romaine (Pline, *Histoire naturelle*) concernant les peintres (mais aussi les fleuristes, les paysagistes, les brodeurs), François de Sales convie Philothée à sélectionner au cours de son existence terrestre ce qu'il y a de plus beau, de plus suave et de plus délicat afin de créer une belle « image » de sa vie vouée à Dieu (à ce titre, les métaphores de l'abeille butinant et du « miel » de la dévotion sont encore plus fréquentes). Il se présente lui-même comme « peintre » plutôt qu'écrivain en faisant de son livre un florilège ou un portrait de la vraie dévotion. Il n'est pas dit pourtant que cela soit seulement pour « montrer » à Dieu qu'une telle œuvre est produite mais, peut-être également, selon la nouvelle éthique du temps, pour des raisons de bienséance et de pacification sociale ; ne serait-ce que pour produire une société aussi harmonieuse et paisible qu'un bouquet de fleurs ou une belle peinture. Voir SALES, 1969a, p. 23 (François de Sales compare son essai littéraire aux arrangements floraux de la « bouquetière Glycéra »), p. 27 (son activité pastorale aux portraits féminins peints par Appelle), p. 31 (la fausse dévotion à la peinture d'Arélius), p. 89 (la métaphore du jardin et des fleurs cueillies dans l'exercice méditatif), p. 128 (« les serviteurs de Dieu [s'affairent à soigner, soulager les pauvres, orner les sanctuaires, enseigner, prêcher]). En quoi ils imitent les brodeurs qui, sur divers fonds, couche en belles variété de soies, l'or et l'argent pour en faire toutes sortes de fleurs ; car ainsi ces âmes pieuses qui entreprennent quelque [...] exercice de devotion se servent d'icelui comme d'un fonds pour leur broderie spirituelle », p. 160-161 (bouquet de fleurs), p. 172-173 (l'auteur se compare au peintre Parrhasius), p. 173 (le dévot comparé « aux jardiniers des grands princes »). Le thème salésien de l'âme ou du cœur dévot assimilé à un peintre connaîtra une fortune considérable dans les livres d'emblèmes sortis des presses anversoises au cours du siècle. L'analyse de cette iconographie a été particulièrement étudiée ces dernières années. Notons cependant que c'est l'histoire de l'estampe qui est étudiée sans que l'on fasse le lien avec le décor des sanctuaires catholiques et la problématique de l'agencement matériel entre « figure et ornement » alors que dans l'*Introduction à la vie dévote*, il ne s'agit pas seulement, de « produire une image ou une peinture », mais d'agréments un espace intérieur (cœur, âme) et extérieur (corps, lieu de retraite domestique ou

Aussi n'est-il guère surprenant que les expressions artistiques tiennent un rôle non négligeable dans ce perfectionnement intérieur et extérieur : le chant, la danse, l'agencement d'images, de fleurs, de parures végétales sont autant d'actions, réalisées par les jeunes filles sous la garde des sœurs, qui participeraient de cette atmosphère sereine et affectueuse. Qui plus est, il semblerait que les fillettes aient développé de véritables talents artisanaux, artistiques, musicaux et maîtrisé la lecture et l'écriture, sans pour autant qu'elles quittent leur culture traditionnelle. N'oublions pas que les parents les retiraient souvent pour qu'elles les accompagnent dans leur voyage (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 91, 132, 154). Elles bénéficiaient donc d'une formation dans les deux cultures sans être amenées, du moins avant leur mariage, à opter entre deux modes de vie. De plus, bien qu'elles apprennent à danser, pratique de sociabilité au XVII^e siècle tout aussi importante que la conversation ou le jeu²¹⁸, elles le font « à la mode de leur pays » (RJ 19, p. 42). Il n'est pas dit que leur façon d'user de l'écriture, des images, des objets de piété, bien qu'attestée à la même époque en France, n'ait pas correspondu à certains aspects de leur culture où le tressage de fibres végétales et de piquants de porc-épic et la création de colliers ou de ceintures de

ecclésial). En ne s'arrêtant que sur « l'image » (à deux dimensions) comme le font Ralph Dekoninck (2005, en particulier chap. III « Des images pour "graver en la table des affections" : les images dévotionnelles et l'allégorie mystique », p. 339-378) et Frédéric Cousinié (2007, « L'image au cœur du livre », p. 75-116 et « L'image intérieure » p. 145-186), on perd une dimension essentielle de l'humanisme dévot, la formulation nouvelle de « la profondeur » du corps et de l'esprit (PAPASOGLI, 2000). Ces derniers « prennent du volume » et se rendent présents à la réflexion (se penser à partir de « son » corps « pris » dans « ce » monde terrestre). La prise de conscience se formule sur le mode de l'introspection des sensations corporelles et psychologiques : j'entre en moi comme on entre dans une église, j'orne mon intérieur comme on embellit un autel ou une statue, je me retrouve dans ce corps devenu tabernacle et que j'offre au Seigneur, que je dédie à sa gloire afin qu'il me fasse entrer dans le « Ciel » ou me fasse sortir de ce monde un peu à la manière d'un matériau précieux extrait de sa gangue boueuse. Il y aurait donc séparation assumée entre ciel et terre dans l'humanisme dévot, mais pas encore séparation entre extérieur et intérieur, homme et Dieu. Le lien est celui de la métaphore (et donc de « l'image ») : l'intériorité (mon corps dans le monde, mon esprit dans le corps) est image ou « miroir » de l'extériorité de Dieu (le divin est dans le Ciel). À la différence des *Exercices spirituels*, l'homme n'est pas à la recherche de l'absent en ce monde, il « s'absente » (repli sur soi), il se « creuse » pour « descendre (ou « monter ») vers Dieu exilé du monde. Le lieu de la rencontre et de la relation est donc cette conscience-corporalisée (à mi-chemin entre ciel et terre), cet « intérieur matérialisé et tangible », lieu de fréquentation entre sphères divine (célestes) et humaine (mondaine ou temporelle).

²¹⁸La danse est quasi quotidienne chez les nobles (et probablement la haute bourgeoisie) étant considérée comme une pratique sociale à part entière. Rappelons que Marie de l'Incarnation est issue de la moyenne bourgeoisie et rien ne dit qu'elle n'ait « dansée » une fois religieuse quoique cela semble probable. Par contre, Marie de Saint-Joseph, qui semble avoir eu un grand ascendant sur la petite communauté, appartient à la haute noblesse et s'adonne à la danse, au divertissement et joue de la viole au monastère de Québec (durant les périodes dévolues à la « récréation ») comme en témoigne une lettre d'Anne Le Bugle de Sainte-Claire (ursuline qui vient d'arriver en Nouvelle-France), datée du 2 septembre 1640 : « La Mère Saint-Joseph est d'une humeur charmante : au temps de la récréation elle nous fait souvent pleurer à force de rire ; il serait bien difficile d'engendrer la mélancolie auprès d'elle. [...] Elle est maîtresse de nos petites séminaristes, qu'elle aime comme une mère [...]. Après le catéchisme elle leur apprend à chanter et à toucher sur la viole, la note des cantiques spirituels : parfois elle les fait danser à la mode des sauvages » (SAINTE-MARIE, 1863-1866, vol. 1, p. 41).

wampum sont attestés dans les documents historiques les concernant (2.1.2.2).

De fait, ce qui caractérise l'éducation des ursulines dans les *Relations* est la liberté apparente laissée dans la manipulation et l'appropriation des estampes, des statuettes, mais aussi de l'écriture, du chant, de la prière et de la lecture. Dans les lettres des ursulines ce sont autant d'actions qui sont présentées comme émanant de la volonté des jeunes pensionnaires, autant d'« inventions » dues à leur piété, mais aussi à leur dextérité et à leur célérité. Les productions artistiques des Français ne feraient plus peur ; bien au contraire, elles raviraient les fillettes qui s'aménagent des oratoires de branchages et d'écorces, garnis de nattes tressées (RJ 20, p. 136).

Toutefois, c'est l'église des ursulines qui bénéficie tout particulièrement des talents artistiques des séminaristes :

[...] elles prennent un grand plaisir de ramasser des fleurs par les bois ; & d'en faire de petites couronnes, qu'elles vont présenter à l'image [statue] de la sainte Vierge, qui est dans nostre chœur, elles l'entourent de bouquets, & luy font toutes les caresses possibles, ces petites dévotions proviennent d'elles mesmes, ou plustost de l'esprit de Dieu : car personne ne les incite à les embrasser : suffit qu'elle voie une action louïable pour l'imiter selon leur petit pouvoir. Elles ayment grandement les images, elles en font de petits oratoires, où elles couchent, elles se font expliquer ce qu'elles représentent, ne se lassant jamais d'ouïr parler des mysteres de nostre creance (RJ 19, p. 42)²¹⁹.

Le séminaire des ursulines serait un microcosme de la société française du milieu du siècle sous son jour le plus délicat. On décèle dans cette description le plaisir qu'il y a à évoquer un environnement social réconfortant où se mêlent – afin de former autant de « guirlandes » ou de « bouquets » colorés et embaumant – univers profane et religieux, enfantin et maternel, naturel et culturel, dehors (les bois) et dedans (le couvent). Le savant agencement entre des ornements (fleurs) et une figure (la statue de la Vierge), qui rappelle ces « tableaux de fleurs » que le jésuite anversois Daniel Seghers peint à la même période (Fig. 1.9), formerait la quintessence de ce subtil alliage entre figure divine et tendresse humaine.

Cependant, il se pourrait que ce soit la saveur de leurs propres pratiques rituelles et artistiques que les petites filles tentent de reproduire en « imitant » les religieuses. L'ambiguïté de tels passages, dont on verra que les jésuites de la seconde moitié du XVII^e siècle se délecteront (chap. II), est que sous prétexte de pratiques spirituelles intenses nous est

²¹⁹Voir aussi, RJ 19, p. 36, 52 et RJ 20, p. 134-136 : « elles [les séminaristes amérindiennes] font des bouquets & des chapeaux de fleurs qu'elles vont presenter à l'image de la sainte Vierge, qu'elles apostrophent avec des affections fort tendres » ; MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 162 (couronnes de fleurs réalisées en 1642 par une Montagnaise pour la Vierge à l'Enfant sise à la chapelle des ursulines).



FIG. 1.9: SCHUT, Cornelis (pour la figure) et Daniel SEGHERS (pour les fleurs) (attribué à), *Vierge à l'Enfant dans une guirlande de fleurs*, avant 1655, huile sur panneau de bois, 66 x 54,5 cm, Paris, Musée du Petit Palais.

livré en filigrane un univers autochtone qui semble influencer tout autant qu'être influencé par celui des colons. De fait, toute tentative de pencher à l'égard de ces actes de dévotion du côté d'une acculturation des colons ou de celle des autochtones se révèle réductrice. À vrai dire, dans la littérature religieuse, les danses, les révérences, les prières, les chants, les décors se parent de la beauté de « l'ancien continent » et des corps du « nouveau » continent. Un processus interculturel se déroule dans le monastère, fait d'échanges de savoir-faire et d'apprentissage de part et d'autre. N'oublions pas que comme les jésuites, les ursulines apprennent les langues autochtones et que c'est en huron ou en montagnais qu'elles éduquent les fillettes (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 102, 108, 112, 132)²²⁰.

Le dénuement des ursulines semble grand bien qu'elles bénéficient, du moins jusqu'en 1642, de la présence de leur bienfaitrice²²¹ et d'un réseau de dévots métropolitains qui leur

²²⁰Néanmoins, quelques Amérindiennes parlent français (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 152 (1642)).

²²¹Le départ de Québec de Madame de la Peltrie pour les entreprises montréalaises de la Société Notre-Dame en 1642 met en péril la viabilité du monastère des religieuses de Québec et sa vocation d'éducation en le privant de son principal revenu, voir OURY, 1974, p. 87-100. À cette occasion, Marie de l'Incarnation écrit à mademoiselle de Luyne : « Elle reprit ensuite ses meubles et plusieurs autres choses qui servoient à l'Eglise et au Séminaire et qu'elle nous avoit donnez » (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 173).

envoie le nécessaire (autrement dit des « ornements »)²²². De plus, aussi petit que soit leur nombre, les ursulines ont été triées sur le volet et représentent des personnes de toutes conditions aux talents variés. Aussi, loin d'être envisagé comme un empêchement, le fait qu'il s'agisse d'un univers presque exclusivement féminin et, qui plus est, semi-monacal, est loin de favoriser la passivité de leurs élèves en ces années 1638-1642. Suivant le nouveau rôle conféré aux femmes dans la société française (du moins dans les couches sociales de la bourgeoisie et de la noblesse) le travail et l'inventivité sont encouragés²²³. Dans tous les cas, à lire la littérature provenant des ursulines, la monotonie de l'existence semble une notion bannie ou inconnue. En fait, tout est « participation » volontaire dans le petit couvent. Marie de Saint-Joseph ou Marie de l'Incarnation y décrivent leur vie en terme d'activités engageant tous les sens corporels même en ce qui a trait à la méditation, comme si elles laissaient les discours et les programmes à leurs « supérieurs » masculins (les jésuites à cette époque : Le Jeune, Vimont et Lalemant entre autres). Du coup, nous semble-t-il, elles révèlent – en les assimilant à leur propre façon de recouvrir à une forme de « liberté » – un aspect souvent négligé par les missionnaires de cette époque (1639-42), la part active que prennent certains Amérindiens dans leur « conversion » et leur « éducation » et la manière dont ils entendent bénéficier des avantages de la « civilisation française ».

L'apprentissage de l'écriture et de la lecture était désiré par les autochtones qui les tenaient en grande estime et comprenaient leur utilité. Ainsi que les fillettes sachent rapidement lire (comme cela semble le cas puisque certaines l'apprennent en moins d'une année) devaient avoir un impact sur la manière dont les familles qui avaient confiées leurs enfants percevaient les religieuses comme le laisse entendre ce passage même si, dans ce cas-ci, la petite fille ne maîtrise pas encore la lecture :

Sa mere l'estant venuë voir [...], cette enfant se mit à l'instruire des mysteres de nostre foy, qu'elle expliquoit par des images, elle la fit prier Dieu, & puis luy monstroït les lettres alphabetiques dans un livre, pour luy tesmoigner le desir qu'elle avoit de sçavoir lire (RJ 19, p. 44).

Mais la ressemblance la plus frappante avec l'univers amérindien semble tenir dans ce primat accordé à l'amour subjectif. Pour nous expliquer à ce sujet, citons un dernier exemple :

²²² Les dons au cours des années 1640 sont modestes mais proviennent de différents donateurs, voir le « Registre des bienfaiteurs » conservé au monastère des ursulines de Québec. Je remercie Laurier Lacroix et Pierre-Olivier Ouellet pour m'avoir fait parvenir une copie de leurs prises de notes à partir de ce registre.

²²³ Bien qu'il y a dû y avoir une forme de spécialisation dans certaines tâches, les ursulines sont amenées à effectuer une foule de travaux dont on a peut-être tendance à oublier la diversité et la richesse : travaux domestiques, artistiques (chant, écriture, travaux d'aiguille et peinture), méditatives, éducatives et l'apprentissage des langues et de certaines pratiques autochtones comme la danse.

On avoit dressé dans le Seminaire une petite creiche [Noël 1641], les enfans ne cessoient d'aller voir le petit Jesus qui y reposoit, elles se tenoient à genoux aupres de luy, portoient de petites écorces allumées faute de chandelles de cire ; souvent elles font des bouquets & des chapeaux de fleurs qu'elles vont presenter à l'image de la sainte Vierge qu'elles apostrophent avec des affections fort tendres. S'estant un jour rassemblées elles firent une petite cabane de feuillages, la tapisserent de verdure, à leur façon, puis allerent demander congé à la Mere Superieure dy passer la nuict, la Mere les en voulant destourner, leur dit qu'elles auroient peur, & que la porte de cette cabane ne fermoit point. Nous ne craignons rien, firent-elles, nous porterons avec nous l'Image de Jesus & de la sainte Vierge & le meschant Manitou ne nous pourra aborder (RJ 20,, p. 134-136).

L'image dans ce cas, comme dans celui de Joseph Chiouantenha, n'est pas didactique. Elle ne permet pas de faire passer un message, de remplacer la parole, ne constitue pas un auxiliaire de l'instruction orale délivrée par le jésuite Claude Pijart, qui a charge ici de l'instruction des fillettes (RJ 19, p. 48).

La Vierge, l'Enfant Jésus « en image » sont des êtres à aimer et comme tels, ils sollicitent des hommages, des caresses et des baisers²²⁴. En retour, ils se rendent familiers, voire palpables aux dévots. Il n'en faut pas davantage pour qu'apparaissent, grâce aux qualités artistiques et aux élans maternels et filiaux des ursulines et des fillettes, des loges pour les recevoir et les choyer. Désormais, ce pouvoir de l'amour dans l'accès au divin abolit la séparation entre représentation et matérialité, fiction et réalité, image et lieu. S'invente un « espace » qui se joue des distinctions entre un dedans et un dehors ; se crée une intimité, un décor aussi beau et aussi « petit » que les corps des enfants (ceux des séminaristes et ceux de l'Enfant-Jésus de cire), d'où l'évocation de la crèche de Noël et des petites cabanes de branchage qui se parent des grâces de leurs occupants²²⁵. Les lieux sont comme des habits, des parures : non pas un corps dans un lieu mais une enveloppe pour un corps. La beauté et la richesse naissent de cette harmonie, de cette quasi-osmose entre dedans et dehors ; nul besoin alors de murs, de portes, d'enclos, nul besoin d'opposer monde autochtone et français, sauvage et civilisé, adulte et enfantin, rustique et poli ; tout est sublimé et « illuminé » par cette concordance entre l'aimé et l'amant, par la vision féerique d'une

²²⁴ Les séminaristes embrassent les images, MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 91 ; RJ 19, p. 52. Dans son *Traité de l'amour de Dieu*, François de Sales, à partir du premier verset du *Cantique des cantiques* (« Qu'il me baise des baisers de sa bouche ») écrit : « Le baiser de tout temps, comme par instinct naturel, a été employé pour représenter l'amour parfait. [...] En cette sorte on applique une bouche à l'autre quand on se baise, pour témoigner qu'on voudrait verser les âmes l'une dedans l'autre réciproquement » (SALES, 1969b, p. 376-377).

²²⁵ Sur les cabanes de feuillages que les pensionnaires aménagent dans les bois environnant le monastère, voir aussi MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 147 (1642).

étable ou d'une hutte qui sont autant de « chambres », de cellules, « d'hôtelleries », de couches offertes à l'expression de l'amour mutuel entre les « membres de la Sainte Famille » et les dévots²²⁶.

Aussi, à la différence de ce qui se passait dans les séminaires sous responsabilité récollet ou jésuite, les sœurs n'ont pas souhaité que les femmes vivent leur christianisation sous la forme d'une rupture²²⁷. À les en croire, il n'y aurait pas eu de calamités consécutives à leur conversion : les « corps civilisés » ne se seraient pas retournés contre eux-mêmes, les menant à une mort inéluctable comme dans les cas dramatiques des petits garçons à la charge des missionnaires²²⁸.

L'idéal civilisateur dans l'univers des ursulines est un idéal de la parfaite concordance entre un esprit et un corps, une âme et un vêtement (Fig. 1.10), un soi et un espace. En somme, dans le monastère québécois s'élabore la figure domestique d'un « chez soi » qui est aussi le lieu de la divinité, là où elle prend plaisir à être aimée, décorée, vénérée et bercée. La divinité se pare alors des qualités humaines de ses fidèles. Il se pourrait que cette relation « d'amour » avec le surnaturel ait des affinités avec la spiritualité amérindienne. Cette dernière, en effet, semble concevoir le rapport au surnaturel sous le mode d'un partenariat (alliance) mais aussi sous le mode d'un « amour » interpersonnel entre des existants²²⁹. En d'autres mots, l'expression d'un esprit en diapason avec un corps serait recherchée. La chapelle s'embellit alors des qualités des Amérindiennes, elle est belle de ses « amantes » qui ornent la statue de la Vierge des « oripeaux » (au sens ancien) de leur dévotion. L'esprit

²²⁶Le thème de l'excellence des néophytes semblent naître dans la correspondance de Marie de l'Incarnation et les lettres des ursulines reproduites dans les *Relations des jésuites* avant de gagner la littérature jésuite proprement dite : MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 112, 119, 122 (1641), 181 (1643), 147, 149 ; RJ 19, p. 46 (lettre de Marie de Saint-Joseph). Par exemple, un des premiers témoignages provenant d'un auteur jésuite dans les *Relations* remonte à 1648 : RJ 32, p. 282 [sainteté des Atikamègues]. La même année est aussi mentionnée la décoration d'un autel par un Amérindien qui semble s'inspirer des expériences chez les moniales de Québec. D'ailleurs, il arrive peu de temps après l'évocation du couvent : « Le pauvre petit [enfant] ramassant parfois des fleurs avec son camarade, les venoit présenter à un de nos Peres pour estre mises dessus l'Autel », RJ 32, p. 222. À propos de la dévotion à la Sainte Famille matérialisée par la présence d'Enfants de cire, des statues de Joseph et de Marie, elle semble trouver son origine au monastère, voir nos considérations au chap. II (2.2.1.3).

²²⁷C'est pourtant le cas parfois. Par exemple, Marie Negabamat s'enfuit en 1640 « dans les bois aiant mis en pieces une robe que nous lui avions donnée », MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 95.

²²⁸Un des exemples les plus éloquents à ce sujet, même si sa formation s'est principalement effectuée en France, est celui de Pierre-Antoine Pastedechouan, ANDERSON, 2007, p. 17-34.

²²⁹A propos du rapport de partenariat et d'échanges égalitaires entre le « surnaturel » et l'homme, Marc Jetten écrit : « la religion des Amérindiens avec le divin se calque sur les rapports humains », JETTEN, 1994, p. 104. Sur la sacralité montagnaise qui aurait des similarités avec « l'amour mystique », voir les analyses d'Anne Doran, (DORAN, 2005). Sur les relations entre des existants (homme et esprit) pensés en termes intersubjectifs dans l'animisme, l'analyse structuraliste de Philippe Descola nous semble essentielle, DESCOLA, 2005.



FIG. 1.10: ANONYME, *Jeune Montagnaise*, burin, 25,4 x 17,3 cm, gravure ornant l'ouvrage de Philippus Bonanni, *Musaeum Kircherianum sive Musaeum a P. Athanasio Kirchero*, Rome, Georgius Plachus, 1709.

salésien, ou l'apprentissage des belles manières par la douceur et l'aménité; par l'expression du « fond » de son cœur transforme le séminaire en petit « paradis » grâce aux qualités séraphiques des fillettes et des nonnes. Comme l'écrit Bernard Beugnot à propos de la pensée de l'évêque de Genève : « l'espace privé trouve là sa dimension dévote »²³⁰.

À partir du moment où s'établit un rapport de partenariat avec le divin, comme cela semble le cas par le biais de la dévotion « salésienne » présente chez les religieuses, le « don » acquiert ces lettres de « civilité » auprès des « agents convertisseurs » que sont les ursulines ou les jésuites²³¹. Bien que ce ne soit pas encore suivant les termes des échanges de présents que s'exprime la « pratique » des images et l'usage des décors par les Amérindiens,

²³⁰BEUGNOT, 1996, p. 230.

²³¹JETTEN, 1994, p. 104.

cela ne saurait tarder. En 1640, la voie est déblayée pour intégrer dans le catholicisme tridentin professé par les jésuites, la pratique du don, et créer ce que Marc Jetten appelle « un christianisme à l'amérindienne »²³². On verra, avec le cas de la congrégation mariale de la réduction huronne, qu'au début des années 1650, la pratique d'orner une statue se matérialisera en dons qui, cette fois-ci, ne seront pas périssables comme des guirlandes de fleurs. Des perles de coquillages polis tressées en ceinture de « wampum » ou en « couronnes » seront déposées auprès d'une statue de la Vierge dans la chapelle de La Visitation de l'île d'Orléans. Cette habitude donnera lieu aux premiers wampums latinisés, mêlant écriture et artisanat amérindien. Comme on sera amenée à le constater au chapitre II, il semble en effet que le monastère ait été un des premiers laboratoires d'une forme d'interculturalité qui prévaudra dans les missions jésuites de la seconde moitié du siècle (chap. II et III).

1.5.4 Retour aux missions fixes et la question du financement des chapelles de mission

Les chapelles des anciens bourgs d'Ossossané et d'Ihonatiria ont été détruites ou abandonnées par les Hurons. Après 1638, les deux villages deviennent des missions volantes et, par conséquent, l'édification de sanctuaires n'est plus une priorité pour les jésuites. Ces derniers choisissent de ne pas construire des oratoires à l'intérieur ou à l'extérieur des maisons-longues, pensant se satisfaire de l'église de Sainte-Marie-des-Hurons sur laquelle portent les efforts architecturaux des Français en Huronie. Mais la solution semble bancale, car les premières conversions nécessitent un sanctuaire, ne serait-ce que pour conférer les sacrements et favoriser la prière et le catéchisme (RJ 23, p. 132). De plus, les jésuites ne parviennent pas à se passer des semaines durant d'un espace de méditation et de célébration (RJ 20, p. 60 ; RJ 21, p. 208)²³³. Notons aussi que le factionnalisme qui

²³² JETTEN, 1994, chapitre III « L'émergence d'un christianisme à l'amérindienne », p. 89-121.

²³³ Sous peine de disparaître, les missionnaires tentent de concilier leur désir de lieu et de Dieu avec celui de convertir les autochtones. En 1639, l'un n'étant plus constitutif du second. Cette forme d'acculturation inhérente aux missions volantes passera par une prise en compte de leurs propres besoins culturels (et psychiques). Il s'agit d'une procédure d'une grande complexité, vécue sur le mode de l'épreuve, qui va permettre aux jésuites de se différencier des autochtones et de mieux comprendre leurs propres besoins symboliques. Ce virement épistémologique a d'abord consisté à se dessaisir du lieu culturel et de sa prégnance dans la constitution d'une croyance. Même si les disciples d'Ignace de Loyola ne conçoivent pas de longs mois loin d'une chapelle, ils sont prêts à se passer au cours de leur mission de cette assise spirituelle et ontologique. Il s'agit bien d'une forme de sevrage rendue possible par la création d'une résidence où il feront

apparaît dans les années 1642-1643 avec les premiers baptêmes dans les villages²³⁴ impose de trouver des solutions spatiales afin que les autochtones chrétiens ne soient pas harcelés par leurs compatriotes. Comment protéger les quelques néophytes hurons des autochtones restés « païens » ? Comment les faire persévérer dans la religion chrétienne alors que l'on cherche à leur faire quitter le « parti français », sinon en mettant fin à la cohabitation dans les maisons-longues entre traditionalistes et chrétiens (RJ 23, p. 132-134) ? De fait, le choix des missions volantes en Huronie s'avère désastreux en accentuant les conflits entre les néophytes et les traditionalistes. Ce programme apostolique n'implique pas d'espace chrétien dans les villages iroquoïens et aucun espace amérindien n'est représenté à l'intérieur du fort français de Sainte-Marie. Du reste, les fêtes liturgiques principales (Noël et Pâques) – les plus à même de séduire les Hurons par les fastes lumineux et la beauté des cantiques que l'on déploie à l'occasion – se déroulant à Sainte-Marie, ne peuvent gagner les Amérindiens à la religion des Français (RJ 23, p. 132, 140).

Le problème également avec le système des missions volantes adopté par Lalemant en 1638-1639 est que leur relatif succès (c'est en effet au cours de cette période que les premières conversions au catholicisme se produisent) entraîne la dissémination des quelques dizaines de néophytes dans les villages en grande majorité traditionaliste et dont les membres sont convaincus, qui plus est, dans les années 1640-1645 – avec la reprise des conflits avec les Iroquois et des famines consécutives des attaques – que les jésuites sont venus détruire leur pays. Aussi le programme apostolique mis en place par Jérôme Lalemant est-il abandonné en 1642-1643 (RJ 26, p. 298 ; RJ 27, p. 66)²³⁵.

Prenons le cas du village de Saint-Joseph de Teanaostaiaé pour se faire une idée de l'évolution des chapelles de mission après 1642 en Huronie²³⁶. Il s'agit d'un des cas les mieux documentés ; en effet, les informations se font de plus en plus rares dans les *Rela-*

les *Exercices* (et retrouveront les décors intérieurs et extérieurs), prieront ensemble et se restaureront pour se lancer en mission.

²³⁴ TRIGGER, 1991, p. 693-707. Sur le factionnalisme et les tensions à Saint-Joseph entre parti chrétien et non chrétien (RJ 29, p. 272-274) ; en Huronie, en général (RJ 30, p. 18-40).

²³⁵ René Latourelle écrit à ce sujet : « Le fait [...] marque un virage important dans la stratégie de Lalemant [...] revenir à la politique des résidences [...] permanentes prônée auparavant par Brébeuf. La vérité est que Lalemant avait poussé trop loin la centralisation, exigeant que l'instruction finale des catéchumènes se fasse à Sainte-Marie, de même que la célébration des grandes fêtes religieuses. C'était bien mal connaître la mentalité huronne. La cohésion des familles dans un village [...]. C'est au cours de cette mission de 1642-1643, au bourg de Saint-Michel, avec Chaumonot, que Lalemant prit conscience de cette nécessité », LATOURELLE, 1998, p. 80-81.

²³⁶ En 1643, la construction des chapelles dans les bourgs hurons reprennent. Quatre furent créées cette année-là, MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 201.

tions au fur à mesure que les conflits entre Hurons et Iroquois s'intensifient.

L'ancienne résidence ou mission fixe de Saint-Joseph d'Ithonatiria est abandonnée après que les Attignaouantans, ayant survécus à l'épidémie, s'incorporent au bourg de Teanaostaiaé²³⁷. En 1639, Brébeuf se rend au village pour obtenir la permission de s'y installer. À cette occasion, pour faire comprendre la difficulté qu'il y a pour un prêtre de vivre sans chapelle ou architecture européenne, Lalemant écrit : « Appuyé donc sur Dieu seul, le P. Jean de Brebeuf se transporte à ce bourg » (RJ 17, p. 58-60). Il use pour décrire la cabane d'écorces qui lui sert de logis de la métaphore que nous avons rencontrée chez Sagard (qu'il a peut-être lue lors de la parution de l'*Histoire du Canada* en 1636) :

Il est vray que ceste cabane est si pauvre & si chetive, que si le Sauveur du monde n'eût autrefois pris luy-mesme dans la necessité, le logement de l'estable de Bethleem, nous aurions de la peine de luy donner tous les jours une espece de nouvelle naissance en ce lieu, qui n'est couvert que de meschantes escorces, par où le vent entre de tous costez. Mais la necessité & l'impuissance de mieux, nous excuse facilement envers la divine Majesté (RJ 17, p. 60).

Notons cependant des différences significatives avec le récollet : la pauvreté des lieux n'est pas une manière de se rapprocher du divin, de reproduire la geste évangélique. Elle n'est pas une façon de se rapprocher du Christ. Ici la pauvreté n'est qu'un pis-aller, Lalemant aspirant à sa disparition. Néanmoins, en 1643, la formule de l'inscription d'une chapelle dans une architecture domestique y est, à nouveau, adoptée (RJ 23, p. 130-134). Cependant, comme Charles Garnier²³⁸ nous l'apprend, les pères ne vivent plus dans la maison huronne accueillant la chapelle mais dans une cabane non chrétienne. Les difficultés ne disparaissent pas pour autant, puisque la construction d'une chapelle dans une habitation rend furieux la plupart des villageois qui menacent d'exclure la famille acquise aux jésuites : « Estienne Totihri, quoy que des mieux apparentez du Bourg, se trouva plus avant dans la persecution, comme il étoit le plus fervent dedans la Foy ; & que cette Chapelle estant bastie dans sa Cabane, on s'attaquoit plus vivement à luy » (RJ 23, p. 134). Dans une lettre que Garnier adresse à son frère en 1642, il ne parle plus de menaces, préférant insister sur la piété des néophytes²³⁹ :

Nous allons [...] instruir quelques chrestiens du bourg de S^t Joseph, mais eux et nous etions privez de la Consolation de la S^{te} Messe ny ayant pas de

²³⁷ TRIGGER, 1991, p. 542.

²³⁸ De 1641 à 1646, Charles Garnier vit à la mission de Saint-Joseph de Téanaostaiaé, auprès du clan de la Corde, LARIVIÈRE, 1966, p. 333.

²³⁹ Henri de Saint-Joseph, le compilateur des lettres de Charles Garnier date cette lettre de 1641 qui est en fait de 1642 comme l'indique Thwaites et son équipe, RJ 21, p. 290.

chapelle [...] ce qui nous estoit sensible en ce point estoit de ne pouvoir mettre les Chrestiens dans l'exercice de la Devotion N. S. suscita un de nos chrestiens qui s'offrit de nous donner un bout de sa Cabanne en fermant la porte par ou il sortoit et se resolvant de sortir par l'Autre bout de sa Cabanne [...] nous fimes donc une petite chapelle a ce bout de Cabanne qui porte le nom de St Joseph elle fut preste pour sa feste [19 mars 1642 probablement] [...] deux de nos françois [donnés] etant venus travailler a cette chapelle [...] Estienne Totihri [...] estimant qu'on luy faisoit une grande faveur et cependant il n'est pas croyable de combien de commoditez il se privoit [...] donnant la place qu'il reservoient d'ordinaire leur bled et leur bois mais j'estois bien aise de l'entretenir dans la pensée que Dieu luy faisoit bien de l'honneur et en effet et comme je luy eu dit a cette fin que plusieurs personnes en France avoient employé tout leur bien a faire batir des chapelles je fus bien etonné qu'une demye heure apres ce bon jeune homme me vint apporté de la part de sa mere la robe de Castor dont elle se couvroit disant quelle en faisoit present a ceux qui travaillent a la chapelle [...] nous luy tesmoignasmes que Dieu prenoit plaisir a voir leur bonne volonté et leur rendisme leur Robe (GARNIER, 1931, p. 29 ; voir aussi RJ 23, p. 132).

Ce don d'une pelletterie est en effet mentionné dans les *Relations* pour l'année 1642 et cette fois-ci la peau de castor n'est pas rendue puisqu'elle n'a pas pour rôle de « remercier » ou payer les donnés, mais participe à la décoration du petit oratoire :

Une pauvre Chrestienne, [...], ayant oüy parler de la ferveur qui se voit en France, pour enrichir les lieux de devotion, & que plusieurs se dépouilloient, pour offrir à Nostre Seigneur tout ce qu'ils ont, se sentit, en mesme temps touchée [...], n'ayant rien de precieux qu'une robe de Castor, dont elle estoit couverte, s'en estant dépouillée : J'en fay, dit-elle une offrande à Nostre Seigneur, ce sera pour tapisser nostre Chapelle, quand on l'aura accommodée (RJ 23, p. 130).

Il s'agirait de la première occurrence dans la littérature missionnaire de dons amérindiens à une chapelle, pratique qui va être amenée à se généraliser dans les décennies suivantes (voir chap. II et III) et à constituer une des expressions les plus originales des décors des chapelles de mission sous tutelle jésuite. La participation financière et décorative des autochtones aux missions est en effet un thème récurrent dans les *Relations* et semble apparaître à la fin de l'année 1642 avec la reprise du système des missions fixes. Ainsi, financement des missions et érection de chapelles sont indissociables, le lieu ecclésial servant d'entrepôt et d'espace de transition entre don et dépense. Le « décor » de ces chapelles est donc amené à se transformer selon les exigences de la vie dans la mission, sans que nous sachions cependant (puisque les jésuites n'en disent mot) de quelle façon les peaux et, plus tard les colliers, quittaient le sanctuaire pour être échangés ou vendus.

Jusqu'en 1640, Paul Le Jeune ne semble avoir jamais envisagé cette possibilité. Tous ses efforts consistent à obtenir des fonds et des legs de bienfaiteurs européens afin de soutenir la vie apostolique. De plus, étant donné que vie missionnaire et développement de la colonie se confondent dans son esprit, les besoins de la Compagnie sont considérables. En 1641, il effectue même un voyage en France afin d'obtenir de l'argent pour la construction d'un fort dans la colonie (RJ 20, p. 118)²⁴⁰. Quand on lit les « Motifs de la Société Notre-Dame », faisant état des projets de l'association d'ecclésiastiques et de laïcs issus des classes dirigeantes parisiennes, qui s'est créée afin de convertir les « Sauvages » d'Amérique du Nord, pour mesurer à quel point les *Relations des jésuites* ont inspiré l'élite des dévots français et leur ont donné l'élan nécessaire pour concevoir un projet d'évangélisation sans qu'aucun membre n'ait encore mis les pieds sur le continent américain²⁴¹ :

Ce que Dieu a disposé [...] afin que ces grands hommes [les missionnaires] consacrés au service de Dieu par le caractère sacerdotal, riches et puissans en grâces celestes, mais depourvus des temporelles. Les Seculiers au contraire pourvus avec abondance des temporelles, mais indigenes des spirituelles. [...] Comment prescheront-ils [les missionnaires] si on ne les envoie ? Comment les enverra-t-on si on ne les nourrit ? Comment les nourrir si on n'y contribue ? Comment y contribuer si on ne se communique [laïcs et ecclésiastiques] d'un lien de charité (ANONYME, 1880, p. 4-5)²⁴² ?

De manière significative, le terme de jésuite n'est pas mentionné, car les « Messieurs et Dames » de l'association dévote, tout en s'inspirant des *Relations* (leur compréhension de la Nouvelle-France est tributaire de Paul Le Jeune), semblent vouloir faire cessation en créant une « société » de laïcs chapeautée par des ecclésiastiques, en particulier par Jean-Jacques Olier, le fondateur des sulpiciens. Le fait de souligner de manière aussi appuyée que les missionnaires n'ont pas les moyens financiers de fournir à la dépense de l'évangélisation²⁴³,

²⁴⁰ Appuyés et armés par les Hollandais, les Iroquois déclarent la guerre aux Français en 1641 (RJ 21, p. 64). En 1642, Le Jeune est de retour en Nouvelle-France ayant réussi à obtenir : « [c'est Jérôme Lalemant qui écrit] dix mille écus pour envoyer des hommes par de là, afin de fortifier contre les Iroquois [le Fort Richelieu sera construit au cours de l'été 1642] et empêcher leur course » (RJ 21, p. 268).

²⁴¹ Pour la liste des membres de la Société Notre-Dame de Montréal, voir DAVELUY, 1965, p. 24-27 (entre autres Jérôme le Royer de la Dauversière, Pierre Chevrier, Seigneur et baron de Fancamp, Jean-Jacques Olier, Gaston de Renty, Paul de Chomedey de Maisonneuve, Jeanne Mance et Angélique Faure de Berlise, Madame Claude de Bullion).

²⁴² La brochure des *Véritables Motifs de MM. Et Dames de la Société de N. D. de Montréal pour la conversion des Sauvages de la Nouvelle France* paraît à Paris, sans nom d'imprimeur ni de lieu, en 1643.

²⁴³ Cela est le cas des jésuites qui en entrant dans la Compagnie abandonnent leur avoir. En revanche, les sulpiciens et les prêtres conservent la jouissance de leur patrimoine et peuvent donc, s'ils sont issus de la bourgeoisie ou de la noblesse, participer à la vie économique des missions. L'opposition entre riches séculiers et pauvres missionnaires est donc trop marquée ici pour qu'il n'y ait pas une critique couverte des prétentions jésuites à vouloir évangéliser « tout seul » les autochtones.

tout en constituant une réponse aux sollicitations des jésuites, est aussi une manière de vouloir prendre leur place. Car, faut-il le rappeler, les jésuites n'ont jamais demandé aux bienfaiteurs européens de se prononcer sur les méthodes d'apostolat, mais de fournir des fonds qu'ils puissent employer comme ils leur semblent bon. Autrement dit, le programme de la Société Notre-Dame constituait une menace puisqu'il insiste sur le rôle des laïcs dans l'émergence d'une colonie chrétienne, les riches dévots s'arrogeant alors un droit de regard sur les projets coloniaux et évangéliques de la Nouvelle-France. Que l'une des premières mentions d'un don amérindien pour une chapelle jésuite (qui n'est d'ailleurs même pas encore construite) soit évoquée la même année que l'arrivée à Montréal de Paul de Chomedey de Maisonneuve et de Jeanne Mance ne relève peut-être pas d'un hasard. Il y aurait un changement des missionnaires vis-à-vis de la métropole. À partir de cette date, ils seront moins empressés d'insister sur la pauvreté des autochtones et de lui opposer la richesse de la France. Très vite, ils auront aussi à cœur de révéler la participation ornementale, financière et spirituelle des Amérindiens, ce qui jusqu'ici était volontairement atténué (à l'exception de Brébeuf) afin d'implorer la générosité des donateurs européens. Non moins significatif est la volonté de faire appel directement au pouvoir royal alors même qu'en 1643 Richelieu et Louis XIII meurent et que la Régence d'Anne d'Autriche s'ouvre : « La Reyne [Anne d'Autriche] dont les bontez ne sont pas limitées par les bornes de l'Europe, s'est nettement déclarée la Mere & la Protectrice de ses sujets François & Sauvages de ces contrées » (RJ 27, p. 138). Cette évolution est liée bien entendu à de nombreux facteurs, mais l'arrivée en 1642 des dévots de l'Ancien Monde sur la scène coloniale ne nous semble pas le moins important.

Qui plus est, les dons destinés à la Compagnie tarissent²⁴⁴ et les jésuites semblent rencontrer de plus en plus de difficultés dans la gestion des missions, en particulier celles situées dans la vallée laurentienne. Il n'est pas anodin qu'à Sillery en 1643, juste après avoir fait appel à la générosité des métropolitains²⁴⁵, un père mentionne le don d'un wampum :

Le Dimanche suivant tout le monde estant allé à la Messe, ce Capitaine se mit à genoüil devant l'Autel, & levant sa voix, s'ecria, toy qui a tout fait [...] : là-dessus il jette un collier de deux ou trois milles grains de Porcelaine sur le marchepied de l'Autel, voila pour reparer ma faute & secourir les pauvres. [...]

²⁴⁴ JETTEN, 1994, p. 58-60.

²⁴⁵ Ils se font plus rares mais ne disparaissent pas totalement comme en fait foi cette mention en 1643 : « sans la charité de quelques personnes, ausquelles nous sommes redevables d'un bon nombre de familles Chrestiennes [Huronie], que nous n'Aurions jamais gagnées à Dieu sans ces assistances temporelles », RJ 27, p. 68.

On luy rendit une partie de son present & on employa l'autre pour le secours de quelques necessiteux (RJ 27, p. 146).

Mais, pour mieux comprendre cette évolution de l'apostolat jésuite et l'importance des offrandes amérindiennes à compter de 1642 dans les décors des chapelles de mission, il faut réévaluer le projet colonial de Paul Le Jeune tel qu'il s'est exprimé dans la mise en place des deux « réductions » de Sillery et de La Conception.

1.6 Les premières « réductions » de Sillery et de Trois-Rivières

1.6.1 Le paradigme spatial

Le projet missionnaire de Le Jeune en 1632 s'élabore à partir du refus d'évangéliser les Amérindiens en les suivant dans leurs déplacements. Ce ne sont pas les jésuites qui doivent aller vers eux, mais les autochtones²⁴⁶. Ceci suppose une conception duelle du territoire canadien départagé entre espace non colonisé et colonisé, alors qu'à l'époque ce dernier n'est représenté que par le fortin de Québec à moitié détruit par les Anglais (RJ 5, p. 38). En conséquence, tous ses efforts portent-ils sur la constitution d'un « centre » apte à recevoir la population, colons et Amérindiens, à l'intérieur d'une colonie qui n'existe pas encore. Conçue sur le modèle de l'Ancien Monde, celle-ci doit être suffisamment riche pour subvenir aux besoins de tous les habitants, Amérindiens y compris. Le Jeune se tourne donc à la fois vers un réseau de dévots métropolitains peu aux faits de la réalité américaine et du côté des marchands animés par des intérêts financiers divergents afin d'obtenir des fonds en espèces sonnantes pour fonder cette colonie de peuplement qui incorpore les autochtones aux Français et à leur territoire supposé.

Voici les préalables, selon nous, pour comprendre les positions en apparence contradictoires du jésuite. Il ne se départira pas de cette attitude jusqu'en 1642 en dépit d'une réalité qui vient la contredire puisqu'il est impossible de retenir les autochtones autrement que de manière temporaire dans les villages laurentiens que les pères créent. Une telle position est inadaptée au contexte de l'Amérique du Nord où la colonie française (marchande à cette époque) n'existe que pour autant que les alliances politiques et commerciales avec les nations amérindiennes soient respectées et pour autant que celles-ci soient considérées

²⁴⁶ DESLANDRES, 2003, p. 48.

comme nations dans leur spécificité culturelle, entre autres dans leur aptitude à tirer parti du continent américain pour faire fructifier le commerce. La traite de pelleterie suppose que les autochtones se déplacent sur de vastes étendues et qu'ils établissent des relations harmonieuses avec des partenaires amérindiens. D'une certaine manière, le modèle acostien de la « barbarie » qu'adopte Le Jeune, fondé sur l'alliance politico-religieuse d'un pays conquérant contre ou par devers les peuples indigènes (1.2.5), a court-circuité durant de longues années (pourtant décisives d'un point de vue colonial) son jugement. Jusqu'en 1642, il ne souhaite pas tenir compte des données géopolitique et du poids réel des Amérindiens dans la survie de la colonie française ou plutôt, si l'on adopte une attitude plus psychologisante, peut-être que sa position si peu pragmatique et réaliste constitue-t-elle une forme de compensation à cet évident rapport de dépendance des colons envers les Amérindiens. Ne cherche-t-il pas à assujettir les autochtones en les inscrivant à tout prix (à tous les prix) dans un espace d'inspiration européenne qui les rende dépendant de la bonne volonté de bienfaiteurs et des dirigeants coloniaux²⁴⁷ ?

Il n'y a rien de plus complexe que cet écart dans sa pensée entre projet de « réduire » (dans le sens d'« amener vers ») et la réalisation effective d'un programme qui se veut tout à la fois apostolique et politique²⁴⁸. Sans un soin particulier apporté à la chronologie et à la succession de ses prises de positions au fil des événements, le risque est grand de confondre ce qui relève du prospectif, voire de l'utopie, et ce qui s'est réellement produit dans la vallée laurentienne. D'ailleurs, l'une des premières fois que Le Jeune évoque l'idée de « réduire les autochtones » ne livre-t-il pas une conception assez vague de la réalité amérindienne et de la gestion de l'espace laurentien par les autorités civiles ? Ne cherche-t-il pas, en ne mentionnant pas les données géoéconomiques propres à la colonie, de taire le fait que les considérations religieuses tiennent un rôle somme toute mineur relativement aux sphères politiques et économiques ?

De fait, en 1634, l'axe Québec-Trois-Rivières s'avère selon lui, l'endroit idéal pour entamer une politique de sédentarisation des populations algonquiennes du fait que cette région est délimitée par les deux uniques « habitations » françaises de l'époque : « Tout

²⁴⁷ Nous sommes d'autant plus amenée à le penser qu'au moment où le village de Sillery servira de refuge aux peuples algonquiens, harcelés en 1644 par les Iroquois, Le Jeune écrit : « Mais depuis que les afflictions les ont humiliés, & que la nécessité les a rendus plus dépendans des Français, & leur a fait éprouver les effets de la charité Chrestienne, ils ont ouvert les yeux » (RJ 25, p. 110).

²⁴⁸ Le projet de « réduire » ou d'« arrêter » les Amérindiens est formulé dans la lettre que Le Jeune adresse à son provincial en 1634, RJ 6, p. 144-148.

le pays entre Kebec & ceste nouvelle Habitation [Trois-Rivières], que nous appellerons la Residence de la Conception » (RJ 8, p. 18). Par conséquent, il s'agit d'un espace flou borné par la présence coloniale, ce qui, dans une certaine mesure, correspond à la réalité autochtone : la vallée laurentienne est bien un espace de vie et de subsistance pour les populations, en particulier algonquines²⁴⁹. En dépit de cette concession à la réalité, sa manière de délimiter le territoire est encore une façon d'écarter le spectre d'une immersion complète dans leur univers, mais aussi une façon (en inversant subtilement les rapports de dépendance) de passer sous silence le rôle des Amérindiens dans la survie économique de la colonie française qui, sans la traite et les systèmes d'alliances interamérindiens, ne pourrait exister. En outre, il suffit que les autochtones s'éloignent de la région pour que le centre colonisé, tel que présenté par Le Jeune, se révèle dépourvu d'utilité : « tous les Sauvages s'escarterent [...] dans les bois, pour aller pendant l'hyver chercher l'Elan, le Cerf & le Caribou, dont ils vivent ; si bien que nous demeurâmes sans voisins, nos seuls François restant en notre nouvelle Demeure » (RJ 8, p. 28). L'insuccès dans leur chasse et la famine effroyable qui en résulte en cet hiver 1634-1635 ramènent les Algonquiens vers l'habitation de Trois-Rivières : « le malheur pour eux, estoit, que comme ceste Habitation ne faisoit que commencer, il n'y avoit point encore de magasins » (RJ 8, p. 30). Un an plus tard, toujours concernant l'habitation trifluvienne, Le Jeune émet sa première formulation de sédentarisation des populations amérindiennes. Fait remarquable, il associe les considérations économique et religieuse dans ce projet, en soutenant que l'apostolat jésuite va secourir les activités marchandes : « Ce seroit un grand bien, & pour leurs corps, & pour leurs ames, & pour le trafique de ces Messieurs, si ces Nations estoient stables, & si elles se rendoient dociles à nostre direction » (RJ 8, p. 56). Un tel constat à de quoi surprendre compte tenu du contexte économique et politique de la Nouvelle-France, qui sans les activités de chasse des peuples algiques n'obtiendrait pas les peaux de castors qui rendent viables le commerce et, par voie de conséquence, la colonie. Le Jeune, conscient de

²⁴⁹La tendance dans l'historiographie traditionnelle est de décrire la vallée laurentienne vide de présences autochtones au moment de l'installation des premiers colons, tendance certainement confortée par les *Relations* écrites par Le Jeune. Pour une position assez récente à cet égard, voir l'exposition qui s'est tenue à Pointe-à-Callières et son catalogue sur les Iroquoiens du Saint-Laurent, (TREMBLAY, 2006). Une historiographie qui ne perçoit pas toujours que ce « vide » apparent est plus « littéraire » (provenant des sources coloniales, entre autres jésuites) qu'effectif. De fait, l'absence de villages permanents n'est pas l'indice d'une absence d'occupation comme le rappelle Alain Beaulieu pour le cas de Sillery : « même si les jésuites n'insistent jamais sur ce fait, ils ne démarrent pas leur projet dans un endroit désert : Sillery était déjà occupé, puisque les Montagnais y installaient traditionnellement leurs campements de pêche durant l'été », BEAULIEU, 1990, p. 137.

cet apparent paradoxe, justifie sa position par son souci d'empêcher la disparition du castor due à une chasse intensive. La sédentarisation des Algonquiens renouvelerait les ressources qui enrichissent les marchands. Ainsi, par un raisonnement singulier, justifie-t-il sa volonté de sédentariser et de favoriser l'agriculture parmi les Montagnais et les Algonquins par la volonté de préserver les ressources (pelletteries) alors que sans les expéditions de chasse durant de longs mois, on a du mal à imaginer comment les « Messieurs de la Compagnie » pourraient poursuivre leurs activités et s'intéresser encore à la Nouvelle-France.

Un an plus tard, Jacques Buteux semble plus près de la réalité : puisqu'au lieu de définir l'aire missionnaire relativement aux habitations coloniales, il parle de la région trifluvienne préférée par les Amérindiens à celle de Québec non pas pour s'installer définitivement, mais pour trouver un gîte temporaire : « Comme les Sauvages se plaisent davantage aux trois Rivières, que non pas à Kébec, aussi font-ils le plus souvent leur séjour » (RJ 9, p. 6). Ainsi, les deux premières réductions de Sillery et de La Conception, qui verront le jour quelques années plus tard (1637 et 1641), se caractérisent dans la littérature jésuite par un paradoxe qui semble provenir des tensions entre le commerce des peaux et les conceptions du christianisme des missionnaires étroitement associées à la sédentarisation et la « civilité ». Par conséquent, enjeux politique, économique et religieux s'entremêlent et rendent difficiles une définition des « réductions ». Ceci dit, à partir de la question du « paradigme spatial » et du « décor », il est possible de relever quelques aspects significatifs dans la création des deux villages.

Avec la création des deux premières réductions, une conception de l'intégration des autochtones à l'espace colonial voit le jour. Il est moins question, comme cela est le cas au même moment à Sainte-Marie ou à l'intérieur des couvents féminins (notons la prégnance du modèle monastique dans les deux cas), de civiliser les Amérindiens par les « sanctuaires » ou les « décors » que de les amener à la société française par l'imposition d'un espace villageois, tel que les Français de l'époque le conçoivent. Dans un sens, on passe de l'espace spiritualisé des petits oratoires de la chapelle des ursulines ou de celle de Sainte-Marie en Huronie (ou un décor n'excède pas celui qui le regarde ou l'utilise) à un espace totalisant toute la communauté et la diversité des activités humaines (spirituelles ou profanes), devenant un lieu de civilisation sur le modèle du « grand renfermement ». Un « renfermement » d'autant plus exacerbé dans les *Relations* que les domiciliés occupent le village de manière

saisonnière (RJ 20, p. 246) et qu'il n'est pas dit que tous les néophytes y retournent²⁵⁰.

Avec les réductions de Sillery et de La Conception telles que les conçoit Paul Le Jeune jusqu'en 1641-1642, il s'agit d'inscrire « tous » les autochtones dans un espace policé et citadin qui les astreigne à des devoirs et à des lois même s'il reconnaît qu'il peut y avoir « bien de la différence entre croire, & obeïr à Dieu » (RJ 14, p. 130). En fait, il estime que l'obéissance à un ordre profane présiderait à leur christianisation : « L'un des plus puissans moyens que nous puissions avoir pour les amener à Jésus Christ, c'est de les reduire dans une espece de Bourgade, en un mot de les aider à defricher & cultiver la terre, & à se bastir » (RJ 14, p. 204).

On serait même tenté de dire que la notion de « bourgade » cache (d'où le terme « espèce ») le fait que dans les années 1638-1650, l'unité « politique » entre les autochtones et les Français prime sur l'unité religieuse, d'autant qu'au moment où Paul Le Jeune présente son programme de réduction au tout début des années 1640, les Iroquois reprennent leur hostilité contre les nations alliées des Français (Algonquins, Montagnais et Hurons) et que c'est au nom de cette alliance politico-économique que les décisions sont prises, tant du côté des autorités civiles que missionnaires (RJ 21, p. 48). De fait, les considérations politiques dominent même si dans les *Relations* de ces années-là, en particulier dans la formulation de l'idée de réduction, on tente de dissimuler que Trois-Rivières ou Sillery sont loin d'être des villages où les alliés se rangent sous la discipline civile et catholique. Il n'est que de citer le constat de Le Jeune lors d'une ambassade des Agniers au fort de Trois-Rivières en 1641 pour constater que l'alliance politique et commerciale des Amérindiens avec les Français est le véritable moteur de la colonisation, le programme de réduction ayant pour vertu d'atténuer auprès d'un lectorat français et dévot le fait qu'il s'agit d'instituer des lieux d'interactions politiques et marchands : « car si ces peuples avec

²⁵⁰ Un des grands thèmes concernant la réduction de Sillery dans les années 1640 est celui des mortifications corporelles et des séjours en prison que font certains néophytes à l'instigation de leurs compatriotes. Une telle discipline n'est concevable et idéalisable dans les *Relations* qu'en raison du fait qu'il ne concerne que quelques individus et qu'il ne dure que quelques mois. (RJ 24, p. 34 : « se chastie rudement par tout le corps »); (RJ 24, p. 44 : « pour les pechez [...] on [les néophytes amérindiens] leur donnoit pour penitence de se jeter du haut du grand saut de Montmorency »); RJ 29, p. 78-80. Marc Jetten s'interroge sur cette autocontrainte sans toutefois (comme c'est notre cas également) lever totalement le voile sur ce comportement pour le moins surprenant compte tenu de la façon dont cela est présenté dans les *Relations*. Il formule l'hypothèse selon laquelle les missionnés assimileraient leur conversion à un rite d'adoption suivant un processus de supplices rituels et d'humiliations infligés par les membres de la communauté amérindienne aux prisonniers. Jetten présume que « les disciple de Loyola refusent d'exercer une violence comparable à celle infligée aux captifs de guerre amérindiens, de sorte que les néophytes prennent en main leur propre pénitence » (p. 105), JETTEN, 1994, p. 104-107. Jusqu'ici, c'est la meilleure explication que nous ayons trouvée d'un tel comportement. Notons que cela implique que certains Amérindiens aient souhaité « devenir chrétiens ».

lesquels nous vivons tous les jours [Montagnais et Algonquins], & qui nous environnent de tous costés, nous attaquoient, comme il le pourroit faire, si nous les abandonnions ; ils nous donneroient bien plus de peine que les Iroquois » (RJ 21, p. 58).

Sillery et La Conception sont avant tout des territoires de conciliation à la fois entre les nations autochtones – Hurons, Algonquins, Montagnais mais aussi, comme on le verra au chapitre III, Attikamègues, Abénaquis, Betsiamites à partir de 1643-1645 – et les modes de vie algonquien (saisonnier) et français (sédentaire). La vallée laurentienne dans la première moitié du siècle se présente comme l'espace des alliances. C'est en lisant les *Relations* en ayant ceci à l'esprit que certains aspects de la description des villages des domiciliés commencent à prendre consistance.

Ainsi, en 1640, lorsque les Montagnais décident de retourner à Sillery, il est significatif, par exemple, qu'ils se rassemblent sans la présence des pères pour décider des modalités de leur installation (RJ 18, p. 96) et qu'ensuite les élections de « chefs civils » bien qu'organisées par les jésuites²⁵¹ se fassent sans leur participation (RJ 18, p. 98-102). Le choix du « capitaine de prières », quant à lui, est du fait exclusif des autochtones (RJ 18, p. 168)²⁵². À cette occasion, on apprend également que Sillery est bien loin d'être composé uniquement de chrétiens²⁵³. Il en va de même au fort de Trois-Rivières où, au retour saisonnier de divers groupes algonquiens en 1641, les cérémonies autochtones traditionnelles reprennent

²⁵¹ Une forme de chefferie amérindienne est présente dès la création en 1637 de la « réduction » de Sillery. Cette acceptation du mode politique amérindien étant perçue par Le Jeune comme un bon moyen d'introduire un règlement dans le village et étrangement, une forme de « légalité » française. Mais Lalemant n'indique-t-il pas en 1649 que « c'est un acte de prudence, de gouverner les peuples par ceux-là mêmes qui sont de leur nation » (RJ 33, p. 48) ? Néanmoins, il ne fait pas de doute qu'il n'en était pas ainsi pour les domiciliés dont la présence de chefs n'impliquait nullement l'idée d'obéissance ou de coercition. Pour les débuts de Sillery en 1637 et l'importance concédée à la chefferie amérindienne par Le Jeune, voir RJ 16, p. 134-136. Sur l'absence de tout « pouvoir » contraignant dans les sociétés amérindiennes, nous renvoyons à l'analyse de Pierre Clastres (CLASTRES, 1974). L'élection de capitaines d'allégeance chrétienne n'implique pas la mise en place d'un programme disciplinaire (« ce sont peuples libres, qui se croient tout aussi grands seigneurs les uns que les autres, & qui ne dependent de leurs chefs, qu'autant qu'il leur plaist », RJ 33, p. 50).

²⁵² Voir également en septembre 1643, au cours d'une assemblée exclusivement composée d'autochtones, l'élection de Pierre Tregatin comme « Maître des Prières ». RJ 24, p. 166. Les « maîtres de prières » sont souvent appelés « dogiques » dans les *Relations*.

²⁵³ Sillery et La Conception ne sont pas des villages exclusivement chrétiens même si Paul Le Jeune tente de « camoufler » ce fait. En ce sens, elles ne sont pas véritablement des réductions sinon de façon prospective par les jésuites et encore moins sous tutelle religieuse. Sur le fait que Sillery et La Conception ne soient pas en vérité des villages chrétiens, voir RJ 18, p. 102, 120, 136-140, 154 (« plusieurs Chrestiens & plusieurs Payens tous ensemble »), 162, 202, 206 (pour Sillery) ; « Le 8 [janvier] arriva un huron nommé Tandihetsi, des Trois Rivières, qui apporta lettres de Montreal, de Richelieu & de Trois Rivières, qui contenoient en substance qu'à Montreal tout se portoit bien, & qu'il y avoit quatre cabanes de sauvages ; qu'aux Trois Rivières il y en avoit douze, mais que le meslange des fideles avec les infideles & apostats y estoit toujours fascheux », *Journal des jésuites*, 1973, (année 1646), p. 26.

de plus belle (RJ 20, p. 258-264) rendant impossible de concevoir le village comme unifié religieusement²⁵⁴.

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que les chapelles ou leurs décors ne soient pas conçus comme des lieux de transformation ou de francisation comme cela est le cas pour Sainte-Marie-des-Hurons et le couvent des ursulines exactement à la même époque. La chapelle est interdite aux non-chrétiens, autrement dit en 1639-1640 à une partie de la population de Sillery (RJ 18, p. 210). C'est à l'organisation villageoise et à l'obéissance que les habitants doivent à leurs chefs civils qu'une cohésion sociale est plus ou moins obtenue (RJ 18, p. 104-106, 120-124), déplaçant sûrement les enjeux de la chapelle ou de la résidence des jésuites vers les habitations amérindiennes. Du reste, dans les assemblées à Sillery, les jésuites ne s'y trouvent pas (RJ 20, p. 144) et de plus elles ont lieu en 1641 dans des cabanes autochtones.

Pourtant en 1638, lorsque se met en place Sillery, Paul Le Jeune n'écrivait-il pas : « Celui [Brûlart de Sillery] qui a commencé de donner secours pour se loger & defricher la terre, a jetté, comme nous esperons les fondemens d'une bourgade Chrestienne » (RJ 16, p. 74) ? De fait, le modèle de la « réduction » chez Le Jeune est sans conteste l'architecture domestique et l'organisation villageoise de type européen qui transformeront les Amérindiens en chrétiens. En faisant reposer l'évangélisation sur la sédentarisation en 1638, en brouillant les frontières entre francisation et christianisation, il en arrive à écrire : « c'est une mesme chose en un Sauvage de vouloir estre sedentaire, & de vouloir croire en Dieu » (RJ 14, p. 214), une même chose aussi de « s'arrester » et « d'obtenir des maisons comme les vostres » comme un Montagnais l'aurait exprimé (RJ 15, p. 220). L'évangélisation des Algonquiens ne réside pas dans la mise en place d'églises ou de chapelles, mais dans la construction de maisons françaises.

Le terme de « maison » au sens de « maison domestique de type européen » n'a jamais été aussi employé qu'au moment où Le Jeune conçoit les villages amérindiens sous tutelle coloniale (surtout Sillery). L'espace domestique et profane est censé muer les autochtones

²⁵⁴RJ 20, p. 172, 258 (pour Trois-Rivières en 1641 : « Il s'est fait là de temps en temps, un ramas de diverses nations [...] les Demons reveillaient les superstitions »); RJ 29, p. 94 : « Ce ramas de tant de peuples [résidence de La Conception à Trois-Rivières en 1646] [...] fait une grande confusion, & encore que les seuls Chrestiens soient les plus chers des François, on est contraint de tolerer les autres ». En 1642, le fort de Trois-Rivières est composé de beaucoup plus de traditionalistes que de néophytes chrétiens, RJ 20, p. 280-298. Voir aussi, pour l'année suivante, RJ 24, p. 190-194; RJ 31, p. 256-266, 284 (« La diversité des nations qui se r'assemble aux trois Rivières, causoit toutes les années [avant 1647] je ne sçay qu'elle confusion »).

en chrétien²⁵⁵. Sous sa plume, il y a une prééminence du paradigme spatial et domestique au point qu'à l'arrivée, le 1^{er} août 1639, d'un renfort de religieux (jésuites, ursulines et hospitalières), il se réjouit moins de cet apport de personnes totalement dédiées à Dieu que de l'érection de futurs bâtiments qu'elle suppose :

Quand on nous vint donner avis qu'une barque alloit surgir à Kebec, portant un College de Jesuites [arrivée de Vimont, Chaumonot et Poncet], une maison d'Hospitalieres, & un Couvent d'Ursulines; la premiere nouvelle nous sembla quasi un songe (RJ 16, p. 18).

Cette précellence des architectures sur les hommes fonde une sorte de diktat du bâti ou d'une tyrannie de la métonymie (le contenant valant pour le contenu) qui objectivise les religieux au point que leur présence corporelle et spirituelle ne vaut que pour autant qu'ils soient inscrits dans les édifices qui les caractérisent. Aussi, qu'il s'agisse des autochtones ou des Français, la toute puissance est concédée à l'architecture enserrant et emprisonnant les corps, procédé selon nous, qui marque de son empreinte ce « second XVII^e siècle » français. Cette vêturc rigide et géométrique donnera naissance tout autant à la « visualisation » ou à l'autoreprésentation du pouvoir qu'à sa territorialisation ou spatialisation « temporelle » (au sens du XVII^e siècle : soumis au temps donc au monde de l'ici-bas)²⁵⁶.

De la même manière que Le Jeune légitimait les premiers décors laurentiens en raison de leur aptitude à subjuguer les autochtones (1.2.4), alors qu'ils constituent à n'en pas douter un réservoir de décors somptueux et de richesses pour les Français, sous prétexte de sédentariser les autochtones, il souhaite obtenir des soutiens financiers pour développer la colonie. Il y aurait difficulté ou calcul (cela va souvent de pair) de procéder par une savante écriture à l'exhumation de considérations matérielles et financières sans atteindre, du moins en apparence, la validité du projet apostolique. Le « bâti » et le paysage urbain servent de caution comme si le rejet du nomadisme des autochtones justifiait tout raisonnement :

[...] une piece de cent escus est capable d'arrester & de convertir toute une famille, par une petite maisonnette qu'on lui dresse, partie à la Françoisise, partie à la façon des Sauvages, pleust à Dieu que la superfluité des bastiment en France, fut convertie en ces petits edifices, & que la devotion d'arrester & fixer ces pauvres peuples, entrast dans le cœur des puissans du monde. Qui reduit une famille convertit tous ses descendans, & fait un petit peuple Chrestien (RJ 18, p. 116).

²⁵⁵ Pour la prégnance du modèle architectural domestique à Sillery qui prévaut sur l'espace ecclésial, voir les quatre maisons construites par les ouvriers français pour les domiciliés RJ 14, p. 208-212 ; RJ 18, p. 78 ; RJ 23, p. 304-306 [sept maisons en 1643].

²⁵⁶ APOSTOLIDÈS, 1981.

Qui plus est, en reproduisant un paysage citadin en prenant pour modèle la France, Le Jeune souhaite que les activités des jésuites, loin d'être exclusivement missionnaires, participent au développement de la colonie. Il leur faut devenir des acteurs au même titre que le gouverneur et les marchands dans l'émergence d'un espace colonial. D'après Le Jeune puis ses successeurs, ceci n'est possible qu'en faisant appel à un réseau en pleine expansion dans les années 1630, l'Europe des dévots²⁵⁷. Aussi, pour un tel projet qui dépasse les sphères strictement religieuses, le financement des missions dans la colonie (ce qu'il nomme les « réductions ») ne peut se passer d'un réseau de donateurs laïcs souvent étroitement associés à la cour de France. À ce sujet, il est loin d'être anodin que ce ne soit pas Le Jeune qui réclame des « maisons » pour les missionnés, mais les Amérindiens eux-mêmes dont il retranscrit les propos lorsque vient le temps de demander des sommes sûrement colossales (RJ 15, p. 230), comme s'il voulait atténuer les implications évidentes de telles exigences, qui, de fait, supposent des bienfaiteurs extrêmement riches et influents. En la circonstance, il est moins question d'obtenir des « images », des « ornements » que des charpentiers, des maçons, des matières premières et des outils. Sans que nous sachions les sommes nécessaires à un tel chantier urbanistique (des milliers d'écus sûrement)²⁵⁸, il va de soi qu'il ne s'agit pas dans le projet de « réduction » de Le Jeune d'exporter des objets et des décors, mais de « reconstruire » *ex nihilo* des villages, voire des cités françaises comme le suggère juste au moment où il présente son programme de réduction les élan admiratifs d'un Amérindien ayant visité la France :

Ce bon Sauvage disoit des merveilles ; mais selon sa portée [...] entre autres le grand peuple de Paris, grand nombre de rotisseries, ce grand saint Christophe de Nostre Dame qui luy donna de la terreur à son premier regard, les Carosses [...] rien ne l'avoit tant touché que le Roy, [...]. Au sortir de là, il demeura le reste du jour sans parler, à ce que m'a dit le Pere qui l'accompagnoit, ne faisant que penser à ce qu'il avoit veu (RJ 15, p. 234).

Ainsi, comme avec les décors des chapelles coloniales, on retrouve cette supposée fascination des Amérindiens pour la civilisation française (le pouvoir des « images »). À la simple vue de cet univers, les autochtones en deviendraient même « pensifs » et muets. Poser les Amérindiens en spectateurs de la société française, n'est-ce pas s'aveugler de la culture américaine qui les entoure, la cacher à son lectorat et cantonner au mutisme

²⁵⁷ Sur l'importance des réseaux de dévotion dans une plus juste appréciation des comportements de sociabilité et de solidarité dans la France catholique du XVII^e siècle, voir DOMPNIER, 2000, p. 9-28.

²⁵⁸ Un écu équivaut approximativement à trois livres. Rappelons que pour construire le Fort Richelieu, il a fallu une mise de fonds pour payer les ouvriers de 10 000 écus (RJ 22, p. 268).

les autochtones ou, subterfuge encore plus habituel, parler à leur place, comme il le fait à plusieurs reprises pour justifier le programme des réductions ? Il va sans dire, que les autochtones n'ont aucunement l'intention dans les années 1630-1650 d'abandonner leur mode de vie, étant loin d'être admiratifs à l'égard d'une civilisation française dont ils ne se sentent nullement inférieurs²⁵⁹. D'ailleurs, il semble que les premiers intéressés n'aient pas été dupes des véritables desseins des jésuites :

Le sentiment commun de la plupart de ceux de sa nation [Algonquin], estoit que tout ce que nous en faisons [création du village de Sillery] n'étoit qu'un voile pour couvrir nostre malice, & que nous ne pretendions que la ruine du pays, & la mort des habitans (RJ 16, p. 92).

Que Paul Le Jeune n'ait jamais désiré la mort des Amérindiens, cela est certain ; par contre, il n'est pas faux de dire qu'il désirait que leur « pays » disparaisse, car qu'est-ce la sédentarisation et la construction d'ensembles urbanistiques sinon espérer, à brève ou moins longue échéance, la disparition du mode de vie algique et des forêts et, du même coup, la disparition des alliances franco-amérindiennes et du commerce colonial ?

Au passage, notons que les rares fois où il est question d'images chez Le Jeune, il s'agit d'une manière de passer commande plutôt que décrire une réalité ethnographique. Ainsi en va-t-il avec l'évocation des portraits de Richelieu et de sa nièce Madame de Colombet (la future duchesse d'Aiguillon) jugés nécessaires afin de donner une idée de leur éminence aux domiciliés : « Je ne pouvois luy faire entendre la grandeur de Monseigneur le cardinal, & de Madame la Duchesse d'Aiguillon » (RJ 16, p. 104). De fait, des portraits des riches bienfaiteurs parviendront dans la colonie en 1641 (RJ 20, p. 248 ; *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, 1939, p. 29), signe que le futur procureur de la mission jésuite de la Nouvelle-France concevait l'évangélisation comme une vaste entreprise de colonisation consistant à attirer les fonds et les efforts de l'Europe de dévot par delà l'océan. Les *Relations*, comme la plupart des historiens l'ont d'ailleurs souligné, servent à cette propagande coloniale²⁶⁰. Cette position du supérieur des jésuites de la Nouvelle-France annonce les conflits qui opposeront dans la seconde moitié du siècle les jésuites aux gouverneurs alors que la Compagnie finira pourtant par l'abandonner autour des années 1650 en s'adaptant de plus en plus au mode de vie autochtone et aux conditions de la traite des fourrures. D'une certaine manière, dans la conception apostolique de Le Jeune, il s'agit moins de

²⁵⁹ JAENEN, 1974.

²⁶⁰ Mais pas toutes les *Relations*, seulement celles écrites par Paul Le Jeune et, dans une moindre mesure, Jérôme Lalemant.

persuader les Amérindiens (on a vu que Le Jeune se refuse à les convaincre en raison de leur « barbarie ») que de convaincre les Français de l'Ancien Monde. Une telle attitude va s'avérer désastreuse, car en faisant reposer la survie de la colonie sur la bonne volonté des métropolitains, il a sous-estimé la dépendance de celle-ci vis-à-vis des Amérindiens ainsi que l'importance du commerce intérieur entre colons et autochtones qui, compte tenu du désintéressement relatif de la métropole jusqu'en 1665, décide du développement de la Nouvelle-France. Structurellement, dans la première moitié du XVII^e siècle, la survie de la colonie repose plus sur la réalité du Nouveau Monde, la volonté des Amérindiens et des colons (habitants, interprètes, traiteurs, autorités civiles) que d'une aide métropolitaine qui tarde à venir.

Un des résultats le plus surprenant de cette prise de position consiste dans le fait que les fonds des bienfaiteurs ne sont pas assignés à la construction d'une chapelle à Sillery qui aurait favorisé l'évangélisation, l'instruction et le baptême des Amérindiens, mais sont alloués à la construction de quatre maisons d'architecture française. En somme, les dons et legs des bienfaiteurs dévots servent plus à « civiliser » et à « franciser » qu'à évangéliser. Le Jeune étant persuadé que « le deffaut du temporel retarde beaucoup le spirituel » (RJ 25, p. 242).

Il est donc inconcevable qu'il y ait eu une unité religieuse autour d'un sanctuaire qui aurait été obtenue par la voie des « premières réductions ». La construction de la chapelle de Saint-Michel de Sillery ne débutera qu'en 1644 pour se terminer, non sans mal, en 1647. À partir de décembre 1640, le village a pour toute chapelle celle des hospitalières (RJ 20, p. 236-238, 246 ; RJ 22, p. 172 ; RJ 24, p. 20-22, 26, 56), construite grâce au soutien de la duchesse d'Aiguillon, celle de qui Le Jeune demandait le portrait²⁶¹. Qui plus est, le sanctuaire n'est pas situé au centre du village. La communauté de Sillery se départage entre les Algonquins regroupés autour de l'hôpital (RJ 22, p. 168-172) et les Montagnais installés autour de la maison des jésuites, ce qui suggère une organisation beaucoup plus complexe que les écrits de Le Jeune l'indiquent²⁶².

²⁶¹ La première pierre de l'hôpital est posée le 9 juillet 1640 ; les augustines quittent Québec pour Sillery au mois d'août suivant et s'installent en attendant dans la maison de monsieur Puisseaux. Un décor y est rapidement aménagé où sont placés les portraits peints des bienfaiteurs de part et d'autre d'un tableau représentant une crucifixion, *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, 1939, p. 29-30. Un an plus tard, les hospitalières reçoivent l'orfèvrerie nécessaire pour l'office (ciboire, encensoir, burette et ostensor), *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, 1939, p. 35. L'hôpital sera achevé le 1^{er} décembre 1640 (RJ 20, p. 236).

²⁶² Le village a même deux cimetières, celui des Hospitalières où certains Algonquins sont enterrés (RJ 22, p. 168-170) et celui de Sillery pour les Montagnais mourant dans la « réduction ». La séparation semble donc totale.

Ces maisons [au nombre de 7 en 1643] sont basties moitié de nostre costé, & moitié du costé de l'Hospital, qui est separé d'avec nous d'une colline [...] large d'environ soixante pas. Les Montagneits ont choisy nostre costé : les Algonquins ont pris celui de l'Hospital, les principaux Sauvages sont logez en ces maisons à la Françoisse, les autres cabanent à leur façon sous des escorces, chacun du costé de son party attendant que l'on puisse aussi procurer quelques petits bastimens, comme à leurs compagnons la principale utilité de ces maisons sont les petits greniers où ils serrent leurs vivres, & leurs petis meubles. Qui auparavant se dissipoient & se perdoient faute de lieu à les conserver (RJ 23, p. 304-306).

Comment s'organisait le village sachant qu'il était « bicéphale » ? Comment les autochtones pouvaient-ils prendre des décisions communautaires ? Les Algonquins et les Montagnais séparés de la sorte avaient-ils le sentiment d'appartenir au même village comme le laisse croire Le Jeune en différenciant rarement leur appartenance à tel ou tel groupe ? Les décisions se prenaient-elles dans le village ? Ou plutôt, compte tenu du mode saisonnier de l'occupation de Sillery et des épidémies, ne se prenaient-elles pas plutôt lors de leurs expéditions dans des campements où les Français, et encore moins les prêtres, ne s'y trouvaient ?

D'autre part, comment le mode de parentèle autochtone était-il respecté alors que Barthélemy Vimont, le nouveau supérieur des jésuites du Canada en 1639, se félicitant de la construction de quatre maisons considère que quatre familles pourront vivre à Sillery, « le père, la mere & les enfans » (RJ 18, p. 78) ? De fait, les maisons servent moins d'habitation – compte tenu de la parenté beaucoup plus élargie des groupes algiques (20 à 30 personnes) – que de lieux d'entreposage (RJ 23, p. 306).

Néanmoins, jusqu'en 1642, la maison de type européen constitue pour Le Jeune le cadre dans lequel vont se transformer les Amérindiens. D'ailleurs, notons que cette prégnance du modèle domestique semble avoir favorisé l'introduction de la dévotion à la Sainte Famille à une date précoce. Quel modèle plus adéquat que celui du foyer de saint Joseph pouvait offrir une version religieuse à cette conception de la domesticité et du modèle de l'architecture profane, sinon celui de la maison où grandit et fut élevé le Christ ? Au reste, la première mention explicite d'une vénération envers la Sainte Famille²⁶³ dans les *Relations*

²⁶³ L'île de Montréal est dédiée à la Sainte-Famille en février 1642 lors d'une messe spéciale à Notre-Dame de Paris : « Tous ces Messieurs & Dames [de la Société Notre-Dame] s'assemblerent un Jeudy vers la fin du mois de Fevrier de cette année 1642, sur les dix heures du matin en l'Eglise de Nostre Dame de Paris, devant l'Autel de la Sainte Vierge, où un Prestre d'entr'eux dist la sainte Messe, & communia les associez qui ne portent point le Charectere. Ceux qui le portent celebrerent aux Autels qui sont à l'entour de celui de la Sainte Vierge : là tous ensemble ils consacrerent l'Isle de Mont-real à la Sainte Famille [...], sous la protection particuliere de la Sainte Vierge » (RJ 22, p. 208).

apparaît dans une action attribuée à un domicilié de Sillery en 1638 : « un vœu à la plus sainte & plus adorable famille qui fut jamais, de Jesus, de Marie & de S. Joseph, priant le chef de cette auguste maison » (RJ 18, p. 164).

Autre aspect à souligner, la fréquentation de la chapelle par les autochtones ne dépend pas de sa position centrale ou hégémonique par rapport au village comme cela sera le cas avec les réductions iroquoïennes créées dans la colonie dans la seconde moitié du siècle, en particulier avec celle des Hurons (chap. II). De fait, et cela nous semble essentiel, l'univers profane ou non sanctuarisé se pare dans les *Relations* de Le Jeune du « pouvoir » normalement concédé aux sanctuaires catholiques : les maisons françaises plieraient les corps des Amérindiens, les conformeraient à un idéal de civilisation ; le village enfermerait, intégrerait et exclurait suivant une métaphore monastique ; les mortifications, les séjours en prison disposeraient les esprits à l'obéissance, l'hôpital guérirait ou consacrerait les corps pour ce monde ou l'autre. Les « réductions » projetées par Le Jeune s'avèrent des microcosmes de la société française de l'époque (1630-1650) dont la sécularisation emprunte aux modèles monastiques médiévaux et dont le renforcement de l'État se calque à de nombreux égards sur l'ordre ecclésial conquis de haute lutte au cours de l'époque médiévale (XI^e-XIV^e siècle).

À la suite de quoi, le lieu de culte, celui censé convertir les autochtones, est marqué par une inconsistance surprenante. La chapelle des hospitalières, annexe de l'hôpital, n'enferme ni ne délimite la sacralité. S'il y a une autre chapelle ou un oratoire à la résidence jésuite de Sillery, il n'est pas évoqué. Comme cela ne sera pas le cas pour les « réductions » de la seconde moitié du siècle (celle des Hurons de Lorette, des Abénaquis de Chaudière ou des Iroquois du Sault) la fréquentation du sanctuaire par les Algonquiens de Sillery ou de La Conception est à peine évoquée dans les *Relations*.

1.6.2 Le paradigme temporel

Dans les écrits des jésuites, l'on accède à la vie spirituelle des domiciliés par le truchement de la temporalité. Cette intrusion du « temporel » remonte aux débuts des années 1640. Par ce biais, va naître un nouveau type de « sacralité » et des décors inédits qui proviennent tout autant des autochtones christianisés que de l'enseignement missionnaire et de la vie coloniale qui émerge dans ces années-là.

Les auteurs jésuites insistent sur le fait que les autochtones assistent aux offices religieux au moment des fêtes. Une part de leurs activités religieuses réside dans leur capacité à s'y rendre à des dates précises comme la veille de Noël ou lors de la Semaine sainte. Leur christianisation s'exprime dans leur aptitude à concilier leur activité saisonnière de chasse et d'ambassade avec la fréquentation de l'église exigée par les pères, ne concevant pas de rapport au divin et aux sphères sacrales sans la fréquentation du sanctuaire. À notre avis, la primauté que les rédacteurs des *Relations* accordent à la maîtrise du calendrier chrétien (et de l'écriture) par les populations algiques reflète les conditions socio-historique de Sillery qui est moins un lieu de vie permanent pour les Algonquins et les Montagnais qu'un campement saisonnier, un lieu de réunion où se retrouver avant de repartir en expédition sans être accompagné d'un prêtre et, par conséquent, sans bénéficier d'aucun des sacrements (confession, communion, pénitence, baptême, mariage, enterrement) qu'exige leur appartenance au catholicisme²⁶⁴. Il est significatif, par exemple, que les domiciliés soient loués pour leurs efforts pour se rappeler les jours de célébration comme si les pères tentaient de faire correspondre leur mobilité au calendrier liturgique (et non le contraire), seule manière de faire état de la christianisation des autochtones (RJ 18, p. 170; RJ 20, p. 188, 198-190; RJ 22, p. 46; RJ 23, p. 314-316; RJ 25, p. 160). Comment faire tenir un rôle au lieu cultuel relativement à l'espace villageois? Comment peut-il être le centre d'un espace habité alors même que les Algonquins et les Montagnais n'y vivent que sporadiquement sinon en dépassant le paradigme spatial pour celui encore plus englobant du paradigme temporel? D'une certaine façon, le respect de la temporalité chrétienne est une manière de passer sous silence le non-respect du paradigme spatial en matière de pratique religieuse à l'intérieur du village.

D'ailleurs, les néophytes de Sillery ne se rendent pas toujours à la chapelle des hospitalières mais, par commodité, à celle des ursulines de Québec nouvellement construite (RJ 23, p. 314) ou celle de Québec (qui est celle des Cent-Associés après l'incendie de

²⁶⁴ « C'est leur donner de la joye [aux néophytes de Sillery] que de leur annoncer le jour d'une feste solennelle : ils taschent de les remarquer par les saisons, ils demandent un Catalogue des jours ou un petit Calendrier notamment quand ils vont à la chasse, où en marchandise pour un temps un peu notable », RJ 22, p. 44 (Le Jeune en 1642); un autochtone de Sillery aurait dit en 1643 à ses compatriotes : « gardez les Dimanches & les Festes, ayez à cet effect un papier qui les marque », RJ 24, p. 58. Sur les calendriers confectionnés par les pères pour les populations algiques, voir aussi RJ 24, p. 98; RJ 26, p. 76 (« son papier qui luy servoit de Calendrier pour reconnoistre les Festes, luy est plus à cœur que tout le reste »); RJ 26, p. 130 : « Ils [Montagnais de Tadoussac venus rendre visite aux jésuites et Amérindiens de Sillery en 1644] ont coustume de demander un papier ou un Calendrier pour reconnoistre les jours qu'on respecte; RJ 27, p. 142; RJ 29, p. 110 [les Attikamègues]; RJ 31, p. 232 [les Montagnais du Saguenay]. »

1640) (RJ 22, p. 78; RJ 24, p. 20, 104), indiquant par là que l'important pour eux n'est pas tant de se retrouver dans le village que d'assister aux offices aux temps des fêtes²⁶⁵.

Du reste, s'il y a évocation d'un décor concernant les néophytes de Sillery, c'est à l'extérieur du village et, surtout, en l'absence, des pères comme cette chapelle d'écorces qu'Étienne Pigarouich et Jean-Baptiste Etinechkavat assurent avoir bâtie à une vingtaine de kilomètres de Sillery : « on prioit Dieu dans une cabane, où tous les Sauvages Chrestiens s'assembloient, & qu'ils allumoient une écorce devant l'image de nostre Seigneur, mais pour ce que l'écorce se consomme trop tost, ils m'ont prié de leur donner un cierge » (RJ 18, p. 170). Puis, en 1643, cette femme algonquine qui au lieu de se rendre à la chapelle des hospitalières de Sillery,

[...] se comporta [dans sa maison] comme si elle eust été à la Messe, elle estendit une image de nostre Seigneur, se mist à genoux devant [...], recita son chapellet, se leva comme on fait à l'Evangile, adora nostre Seigneur comme on fait à l'elevation, chanta comme ils ont accoustumé apres la Messe, si bien que quand le Pere l'alla voir, elle luy dit qu'elle avoit esté à la Messe dans sa Cabane (RJ 24, p. 28-30).

En fait, s'il y a un sentiment de sacralité chrétienne, il se produit à l'intérieur des cabanes et en l'absence le plus souvent des pères. Il n'est pas anodin que lorsque les Attikamègues rendent visite en 1643 aux Montagnais de Sillery, ils soient instruits dans leurs tentes d'écorce (RJ 23, p. 36). Un an plus tard, toujours concernant les Attikamègues, le rédacteur de la *Relation* (Jacques Buteux probablement) reconnaît qu'ils n'ont pas bénéficié de la présence d'un missionnaire et qu'en dépit de cela « ils ont gardé les Dimanches aussi religieusement que s'ils eussent esté parmy les François » (RJ 26, p. 74). Une fois de plus, après l'évocation de l'autonomie « spatiale » des autochtones, qui n'empêche pas le respect des modalités chrétiennes, un décor surgit de cette ferveur spirituelle qui leur est reconnue. Un décor intérieur tel qu'on l'entendait en France à cette époque, c'est-à-dire un environnement conçu comme une extension de l'intériorité des fidèles, un espace homogène entre soi et Dieu, intérieur et extérieur, désir spirituel et satisfaction corporelle.

Le nomadisme des peuples n'est plus un obstacle à la religion catholique. Celle-ci s'est transmuée, grâce en particulier au succès de l'humanisme dévot dans les années 1630-1650 en France, en une émanation d'une intériorité, une « sanctuarisation » d'un corps et d'une

²⁶⁵Voir également les cérémonies de baptêmes des Attikamègues en 1643 qui se déroulent à la résidence jésuite de Québec (RJ 24, p. 76) et à la chapelle des ursulines (RJ 24, p. 82) et celles des Hurons venus se faire instruire à Sillery au cours des années 1642-1643 qui sont réalisées avec magnificence à l'église de Québec (RJ 24, p. 116).

âme individuelle se libérant du modèle ancien de sacralité²⁶⁶ qui était consubstantiel aux complexes ecclésiaux créés au Moyen Âge, dont on a vu que Le Jeune tentait encore de reproduire les présupposés structurels sur le continent américain²⁶⁷.

Le Dimanche matin, ils s'assembloient tous dans une cabane, & pendoient à une perche plantée au milieu, un Crucifix en bosse qu'un chacun adoroit les genoux en terre & les mains jointes, avec autant de respect comme s'ils eussent esté devant l'Autel où se garde le saint Sacrement (RJ 26, p. 76)²⁶⁸.

Du coup, la chapelle de Sillery et son décor ne sont pratiquement pas évoqués. Les contraintes de la civilité proviennent surtout du cadre villageois pensé sur le modèle français. En 1638, avec la réduction de Sillery, les sphères politique et religieuse sont à la fois distinguées et interconnectées : le politique et l'économique (village, champs, conseils politiques et traite) embrassent le religieux. Comme en France, l'ici-bas est profane. Le sanctuaire ne constitue plus une échappée vers un au-delà ou un univers non civilisé et non politisé. En revanche, il se pourrait que pour les néophytes leurs cabanes aient servi à produire une forme de sacralité qui permet, tout en acceptant le christianisme des jésuites, de renouer avec leurs propres sphères sacrales. Un tel changement semble déterminant : dans les années 1642-1643 une première formulation d'espaces religieux relevant à la fois d'un modèle ecclésial d'origine européenne et d'une sensibilité amérindienne sont mentionnés dans les *Relations*. Il y aurait alors un modèle profane d'inspiration française avec le village marqué par une discipline rigoureuse et des architectures (maisons, hôpital, réduction) et un espace sacré chrétien à l'intérieur des cabanes résultant de la piété des néophytes. Qu'on en juge par un autre exemple daté de 1643 :

Elle [une Algonquine] estoit lors en sa cabane prés porte de l'Hospital, la bonne Louyse orna cette petite maison d'escorce, comme un oratoire : mais tout à la sauvage, elle tendit tout autour des robes de Castor, & d'Oreignac, toutes neuves & bien matachiées, elle mist la plus belle sur le lict de la malade, elle

²⁶⁶ À cet égard le *Traité de l'Amour de Dieu* de François de Sales est exemplaire, SALES, 1969b (en particulier pour le décor ecclésial, voir le célèbre passage sur la « pointe de l'âme » comparé au sanctuaire « intérieur » paulinien, SALES, 1969b, p. 390-391 : « Or, cette extrémité et cime de notre âme, cette pointe suprême de notre esprit, est naïvement bien représentée par le Sanctuaire » (p. 390).

²⁶⁷ Il en est l'un des derniers porte-parole en Nouvelle-France non pas par archaïsme mais par une dette évidente envers une conception seiziémiste et espagnole de la colonisation consistant à ne pas dissocier sphères politique et missionnaire dans la création d'une aire coloniale.

²⁶⁸ Sur l'apparition ou surgissement d'un décor à l'intérieur des huttes algonquiennes et de part la seule volonté des autochtones, c'est le grand thème de ces années-là. Il semble que le principal initiateur de cette nouvelle façon d'appréhender la « conversion » soit Jacques Buteux qui était à l'époque responsable des Montagnais et des Attikamègues. Pour un autre exemple, voir le décor exigé par les Montagnais de Tadoussac sous forme de liste : un crucifix, une bougie, un papier (calendrier) et un chapelet (RJ 26, p. 114).

couvrit tout le plancher de feuillage, & le haud dela cabane aussi, elle alla aux Religieuses emprunter un Crucifix et deux chandeliers avec les cierges et les mist proche du lict e sa fille, tout le voisinage accompagna le S. Sacrement avec grand respect & devotion, la malade entendant sonner la clochette (RJ 24, p. 170-172)²⁶⁹.

Il se pourrait également que l'insistance des jésuites, en 1643, sur le village de type français leur permet de s'accommoder de la spiritualité amérindienne sans abandonner pour autant aux yeux de leur lectorat le projet civilisateur, grande préoccupation de la France de Louis XIII et de la régence d'Anne d'Autriche. L'heure n'est pas encore venue de reconnaître sa propre acculturation à l'univers américain et de parler des concessions que l'on a faites à l'égard d'une sensibilité méconnue en Europe. Tout juste reconnaît-on, à partir de 1642, la spiritualité exceptionnelle des néophytes en faisant appel à la thématique de l'église primitive ou celle « des perfectionnements dans les commencements ». Pourtant, il est évident que dans l'exemple cité, Louise, en assimilant lieu de prière européen (divin circonscrit dans un habitacle) et lieu de guérison, lumière artificielle (chandelier) et naturelle (cabane d'écorce qui filtre le jour), crucifix et feuillage, vision (celle du saint sacrement) et audition (clochette de la procession aux alentours de la cabane) n'inaugure pas une pratique spirituelle, mais poursuit suivant une forme personnalisée et corporalisée (apport de l'humanisme salésien) celle de ses ancêtres. En l'occurrence ici, une spiritualité où la « lumière », les textiles et les peaux animales ornées de motifs tiennent un rôle essentiel. Les décors ne se caractérisent plus par une non-distinction entre intérieur et extérieur, monde et corps, objet et sujet, amérindiens et chrétiens. Tant et si bien que ce qu'écrit Philippe Descola à propos du système cognitif et perceptif des peuples de l'Amérique semble convenir à ce décor « sans nom », né de la volonté « ornementale » de la femme algonquine : « l'identité des êtres et la texture du monde sont fluides et contingentes, rebelles à toutes

²⁶⁹Un autre témoignage d'un décor de chapelle créé par les Montagnais à Tadoussac en 1647 semble exprimer le chevauchement entre visible (tapisserie) et audible (cloche), décors acoustique et ecclésial qui partagent les mêmes qualités vibratoires, diffuses et lumineuses qui semblent caractériser la spiritualité amérindienne telle qu'on finit par la comprendre les missionnaires : « On a apporté cete année une petite tapisserie de droguette, pour embellir la Chapelle de Tadoussac ; on a aussi apporté une cloche [...]. Cét ornement a ravi de joye les Chrestiens, & donné de la terreur aux Payens. L'un d'eux ayant remarqué que cette tapisserie estoit faite en ondes, s'encourut dire à ses gens, tenez vous sur vos gardes,, ils ont exposé des ames ou des figures de serpens & de couleuvres dans leur maison de prieres, ny entrez pas : car elle est toute environnée de robes [...] des Demons [...] ; les Sauvages de Tadoussac, qui voyent ordinairement les vaisseaux François, admirez ces estofes, ils prenoient un plaisir nonpareil d'entendre le son de la cloche, ils la pendirent eux mesmes [...], chacun la vouloit sonner à son tour, pour voir si elle parleroit aussi bien entre leur mains, qu'entre les mains du Pere » (RJ 31, p. 246).

classifications qui voudrait figer le réel sur la seule vertu des apparences »²⁷⁰.

En un sens, c'est en introduisant le temps que les jésuites parviennent à décrire ces nouveaux décors amérindiens dans les *Relations*, à évoquer la dimension sacrale des néophytes. Pour ce faire, ils déplacent le paradigme spatial, la valeur principielle assignée au « lieu » dans le catholicisme vers l'univers villageois, profane et socio-économique. La dyade du corps et du lieu de l'aristotélisme médiéval est transposée dans le cadre villageois produisant une « vacance » symbolique dans la sphère religieuse. Aucune chapelle à proprement parler, lieu catéchistique ou de vénération, ne qualifie la pratique spirituelle des Amérindiens comme cela fut le cas jusqu'ici en Huronie ou dans le monastère des ursulines. Le lieu cultuel disparaît comme contenant, comme architecture, comme mur et délimitation des corps. Le temps (les pratiques calendaires, l'importance des fêtes) s'introduit, donnant la possibilité d'exprimer l'altérité et l'inédit de certaines pratiques spirituelles amérindiennes mais aussi, pensons-nous, d'introduire une conception moderne de la « liberté ». La liberté de « faire » en partant, en quittant et en revenant qui repose sur la dissolution de la dépendance des corps avec un lieu, celle que les jésuites conçoivent en rapport à une règle, à un espace social signifié par l'expression « dedans nos portes » dans ce passage très significatif des relations annuelles :

Continuation des Bons sentimens & actions des chrestiens de saints josph
[titre donné au chapitre IV de la *Relation*] Aussi-tost que les Navires eurent
levé l'ancre [...] pour retourner en France, la meilleure partie des Sauvages
de cette residence leverent leurs escorces pour aller à la chasse [...] anticipant
de trois mois le temps ordinaire de leur depart, de crainte des Iroquois qui les
avoient menacez de les venir attaquez jusques dedans nos portes, & qui leur
eussent osté la liberté de chasser bien avant dans les bois (RJ 25, p. 160).

Incipit « libérateur » du chapitre IV, où nous avons intégré dans notre citation le titre, car il participe de cette thématique. Pour qu'il y ait « liberté », il faut découvrir la « continuité », un lien spatiotemporel qui permet de « quitter », de « partir » et ce lien est le « sentiment », autrement dit l'homme soustrait de l'espace et non du temps²⁷¹.

²⁷⁰DESCOLA, 2005, p. 46.

²⁷¹Les chapitres nombreux pour une même année concernant Sillery s'intitulent toujours « continuation des bons sentimens », ce qui n'est pas le cas pour les autres missions. Pour exprimer la religiosité des néophytes, à la fois dans leur aptitude à se passer du village et dans leur obéissance scrupuleuse à ses règles lorsqu'ils y sont, oblige le narrateur jésuite, souvent Le Jeune, Buteux et Vimont dans ces années-là, d'écrire beaucoup, car il semble encore difficile à cette époque de donner une idée de la « liberté » (notion nouvelle) tout en respectant l'éthique religieuse, civile et politique de la métropole. Le risque est grand pour

Les domiciliés fuient le village au même moment que les bateaux jettent l'ancre. Pour les uns, retrouver les bois et la chasse ; pour les autres, l'océan et la France. Chacun retourne de là où il est venu, de là où il « est » ; chacun « anticipe » de quelques mois ce recouvrement « de lieu » qui fait qu'il sera « l'espace » d'un voyage « sans lieu » mais toujours « à soi ». Tout est continuité : les flots, la forêt, le voyage, l'anticipation. Le sentiment procède de l'action, de la fuite. Les rédacteurs des *Relations* en « libérant » par l'écriture les autochtones du village, en acceptant de les voir partir (RJ 25, p. 160) font de cette liberté un miracle :

C'est un effect merueilleux de la grace que des hommes nez dans la plus cruelle barbarie qui soit sur la terre [...], baptisez depuis peu de jours, conservent [...] pendant six mois sans instruction & sans Sacrement, avec plus de facilité & de perfection que ne sont beaucoup de Chrestiens en France [...]. Je crois que le Ciel prend plaisir de voir ces bonnes ames adorer Dieu au milieu des bois (RJ 25, p. 162).

Libérer du « lieu », du « village » ou du « sanctuaire » par ce temps alloué par les jésuites, ce temps à eux, pour eux, comme ils veulent. Ensuite, seulement, le père réintroduit un lieu, mais cette fois-ci un lieu cultuel marqué par le temps libérateur, un temps amérindien et spiritualisé. À partir de là, naissance d'un décor entre temps et espace, un décor temporaire et « de fortune » : « Leur premiere et derniere action de la journée, c'est de fleschir les genoux devant un Crucifix ou une Image qu'ils attachent à une escorce, & faire là leurs prieres : ils celebrent les Dimanches et les Festes » (RJ 25, p. 162). Ce temps spiritualisé borne en enveloppant non pas les corps des néophytes mais leur action, leur mouvement, leur bon vouloir. Le temps n'enferme pas ici, il totalise (première et dernière action de la journée). Semblable au Christ, le temps est *l'alpha et l'omega* des néophytes. Si l'on ose dire : ils rendent grâce à Dieu tout autant en « l'attachant » à leurs écorces qu'en le détachant. Par le truchement de « l'image du Christ », transportable et suspendable, ils se passent aisément de lieu en raison de la vertu reconnue au temps « amérindien », celui produit de l'action des chasseurs, de leurs sentiments, de leur fidélité d'autant plus parfaite qu'elle n'a pas besoin d'être comprimée, civilisée, dressée. Et puis, comme le narrateur l'indique à la fin du chapitre, les Amérindiens reviennent à Sillery : « ils mettent pied à

un jésuite de faire penser que son rôle est nul puisque la loi passe du côté du gouverneur et le religieux du côté des Amérindiens. Comment alors dire et faire comprendre qu'ils participent et de la spiritualité autochtone et de la légalité du village laurentien, sinon selon la figure en creux du missionnaire attendant le retour des néophytes (RJ 25, p. 160 : « Nous sommes tristes, nous disoient-ils de vous quitter » et RJ 25, p. 170 : « Dés que la riviere commença à estre libre par le depart des glaces, nos chasseurs s'embarquerent pour nous revenir voir »).

terre, entrent dans la Chapelle, font leur devotion, nous mettent entre les mains les corps de cinq ou six petits enfans baptisez, & morts depuis dans les bois, pour estre enterrez avec les ceremonies de l'Eglise, & d'autant d'autres nouvellement nés pour estre baptisez » (RJ 25, p. 172).

La liberté des autochtones est une liberté d'action²⁷² mais aussi une liberté de penser. Comme être « d'imagination », ils portent le « lieu en eux », l'image sur eux :

Une femme [Attikamègue] estant interrogée comment elle faisoit parmy les bois pour suppleer à la Messe qu'elle n'entendoit pas ; Je me persuade, dit-elle, que je suis tantost dans l'Eglise de Sillery, tantost en celle de l'hospital, une autre fois en celle des Ursulines, & puis celle de Quebec avec les François, & dans cette pensée je recite mon chapelet, disant à Dieu que si j'estois presente en quelqu'un de ces lieux, j'assisterois à la Messe par effect comme j'y assiste par desir : Qu'il sait bien que je me prive de cette consolation pour son amour, & celui de mes compatriotes, lesquels je ne pourrois instruire comme je fais, si je ne les suivois dans les bois (RJ 26, p. 78).

Il se pourrait que cela soit la principale raison pour laquelle les décors des chapelles des deux réductions sont les grandes absentes des *Relations*. Au mieux avons-nous des impressions comme si les pères ne souhaitaient pas les insérer dans leur grand projet de francisation auquel ils souhaitent intéresser une clientèle de dévots européens. Par conséquent, alors que la réduction telle qu'elle est conçue dans les années 1640-1650 est un espace d'intégration et d'exclusion conçu comme un vaste sanctuaire sécularisé (RJ 18, p. 94)²⁷³, la description

²⁷²Notons cependant que lorsqu'il est question des fillettes amérindiennes éduquées chez les ursulines, la « liberté » évoquée par Le Jeune consiste moins à celle de suivre leurs parents dans leur chasse, comme c'est pourtant le cas d'Agnès Chabouekouechich (RJ 25, p. 224-226) que de se libérer dans l'enceinte du monastère en « élevant » ses pensées vers Dieu. Il s'agit là comme l'indique d'ailleurs Le Jeune d'une liberté « toute relative » : « elles dressent leurs pensées & leurs intentions avant que de commencer leurs petits ouvrages, [...] elles s'arrêtent parfois un peu de temps pour faire une petite priere, & une petite elevation de cœur au Ciel [...] [disant] faisons tout pour son amour. cette devotion les tire petit à petit de la paresse & de la liberté qui n'est que trop naturelle aux Sauvages » (RJ 25, p. 234). De même que moins de temps est concédé à la conscience des néophytes (« un peu de temps pour faire une petite priere »), moins leur est reconnu une liberté d'action que le narrateur avait pourtant largement concédé aux chasseurs et aux adultes.

²⁷³Un des grands thèmes concernant la réduction de Sillery, dont nous ne parlerons pas ici, est celui de la cohabitation entre chrétiens et non-chrétiens et les peines imposées à la fois par le parti amérindien baptisé (représenté dans les années 1640 par Noël Negabamat et Charles Measkouat) et les autorités civiles françaises en particulier le gouverneur sur les domiciliés réfractaires à la « loi de Dieu » (RJ 20, p. 142-182 ; RJ 25, p. 146-150). Ce factionnalisme exacerbé qui érige les principaux capitaines en véritables « inquisiteurs » dans les *Relations* semble inconciliable avec les modes d'occupation saisonniers des domiciliés ni même avec les liens de parentèles étroits. Il se peut qu'il y ait eu une crise à l'intérieur des groupes en raison des conversions et du respect des « lois françaises » qui ait entraîné des scissions à l'intérieur des groupes et des attitudes disciplinaires outrancières, mais n'oublions pas qu'une certaine réalité des villages de Sillery et de La Conception est passée sous silence dans les *Relations*. Selon nous, les domiciliés ont certainement développé de nouveaux comportements pour tenter de concilier le christianisme et leur tradition, l'obéissance aux Français et à leurs organisations sociales et symboliques. Notons en passant que

de la chapelle et de son décor n'obéit pas à cette dialectique du dedans et du dehors qui marquait jusqu'ici les doctrines concernant les églises. Les chapelles ne sont pas présentées comme une enclave européenne au milieu d'un univers non chrétien, c'est au village, à l'habitation qu'échoit cette fonction de distinction et de définition de la présence coloniale. Il y aurait d'un côté un espace profane répressif tentant de conformer les corps des Amérindiens aux postulats français et un espace sacré ou divin dont les populations algiques tentent de prendre possession suivant leur modalité spirituelle. Si l'on en croit les pères, ils concilient l'espace des sanctuaires à celui de leur environnement et de leur organisation sociale : « Ils [Montagnais du Saguenay] ont coutume de demander un [...] calendrier [...]. Ils disoient donc que leur coutume estoit d'étendre ces jours-là & de mettre en veuë une belle grande image dans la plus belle cabane, d'allumer deux cierges comme on fait dans nos Chapelles, [...] de chanter » (RJ 26, p. 130-132).

Ceci expliquerait en partie pourquoi les chapelles algiques se parent sous la plume des jésuites de ce caractère diffus, impressionniste suggérant une interaction entre univers colonial et autochtone. Des espaces colorés, lumineux, rougeoyant, aux tracés disloqués et oscillants évoquent la discrète présence du divin à travers la perception et le prisme d'une subjectivité.

Une des premières évocations d'une chapelle lumineuse est certainement due à Gabriel Druillettes, premier missionnaire en 1645, à suivre des domiciliés dans leur chasse après l'expérience malheureuse de 1633 de Paul Le Jeune (RJ 27, p. 202)²⁷⁴.

Les Sauvages ont une devotion particuliere à la nuit qui fut éclairée de la naissance du Fils de Dieu, il n'y eut pas un d'eux qui ne voulut jeûner le jour qui la precede. Ils bastirent une petite Chapelle de branches de Cedre et de sapin en l'honneur de la creiche du petit Jesus; ils voulurent faire quelques penitences pour se mieux disposer à le recevoir dans leurs cœurs en ce jour sacré, & ceux là mesme qui estoient esloignez de plus de deux journées se trouverent à point nommer pour chanter des Cantiques en l'honneur de l'Enfant [...], cette petite Chappelle leur sembloit un petit Paradis (RJ 27, p. 208-210).

Un décor de chapelle émane de la piété des domiciliés, naît de cette alchimie entre un intérieur parcouru et délimité (une conscience qui naît du désir de Dieu selon Ignace) et un

les jésuites ne s'octroient aucun rôle important dans les réductions, sinon d'approuver ou de désapprouver les décisions des capitaines. Sur les mesures disciplinaires adoptées par les Amérindiens chrétiens contre certains de leurs nations, voir, par exemple, des capitaines exigeant une prison à Sillery pour enfermer une femme qui souhaitait quitter son mari en 1642 (RJ 24, p. 46-48).

²⁷⁴Marc Jetten indique que cette reprise des missions volantes constitue un événement majeur dans l'apostolat : « les jésuites reconnaissent le nomadisme saisonnier comme un trait permanent des réductions de Sillery et de La Conception », JETTEN, 1994, p. 44-45.

extérieur qui en est une projection nourrissante. Son aspect merveilleux est dû aux croyants qui l'animent de leurs prières et le font exister par leurs regards. La chapelle temporaire s'érige en décor alors que celle de Sillery en 1647 bien que pourvue des libéralités de Michel de Marillac est vide de ses habitants, morts de maladie, de famine ou ayant fuit la réduction :

Une personne [...] de piété, ayant fait une aumosne pour dresser en ces nouvelles contrées une petite Chapelle, sous le nom de Saint-Michel [...]. La croisée fait deux Chapelles, ou la Sainte Vierge & son cher Epoux Saint Joseph sont honorez. Ce petit bastiment fait tout expres pour les Sauvages [...] si leurs corps subsistoient un petit plus long-temps, ils composeroient une Eglise plus riche des biens du monde. Mais vous diriez que le Ciel est jaloux de leur demeure sur la terre, tant il les presse d'entrer dedans sa gloire (RJ 31, p. 138).

À partir de cette date (1647), les chapelles ne sont plus des espaces exclusivement coloniaux et, oserions-nous dire, strictement ecclésiaux. De fait, une des évocations d'une chapelle construite et décorée par des Amérindiens lors de l'assemblée entre les Hurons et les Attikamègues est décrite en ces termes :

Commande à ses gens de faire une belle & grande cabane, qui ne servit qu'à la priere : les jeunes hommes vont aux écorces, & les femmes [...] aux branches de sapin qui sont fort belles & toujours vertes, les vieillards ayant basti l'Eglise ordonnent à tous leurs gens de se couvrir le plus richement qu'ils pourront pour honorer la priere. [...] ils se figurent & se peignent le visage à leur façon de diverses couleurs, ils prennent leurs grandes robes de Castors de L'outres de Loups cerviers [lynx], d'Ecurieux noirs & d'autres animaux, leurs enjolivemens de brins de porte épïc, teins en écarlatte n'y manquent pas. Les femmes prennent leurs grands bracelets, & les hommes leurs coliers, & leurs couronnes de porcelaine, les Hurons & les autres peuples voyant cet appareil estoient bien estonnez ne sachant où cette pompe aboutissoit [...] quelques Hurons Chrestiens se trouvant dans cette compagnie voyant qu'il s'agissoit de la prière, produisent leurs Croix, & leurs chapelets protestans tout haut qu'ils estoient Chrestiens (RJ 31, p. 220).

Ainsi la plupart des chapelles élevées par les Algonquiens en l'absence des jésuites se caractérisent par trois aspects qui les différencient de leurs modèles européens. Le premier, et le plus important, est que toutes les mentions les concernant suivent de près l'évocation de l'écriture et du calendrier. Elles seraient alors le résultat et non la cause de la piété amérindienne. En cela, elles se présentent comme les antipodes de ce que les clercs post-tridentins entendent par « église ». Rappelons, par exemple, comment pour Brébeuf, la chapelle et son décor doivent non seulement entretenir la dévotion mais la faire naître. Il en sera de même pour les autres missionnaires de la Huronie.

La seconde caractéristique est cette lumière naturelle qui inonde le sanctuaire. Elle traverse la chapelle de branchage, la réchauffe et l'illumine. Les frontières entre extérieur et intérieur se diluent grâce aux rayons solaires. Il semble d'ailleurs que l'une des raisons du succès des cantiques spirituels parmi les Amérindiens chrétiens soit due en partie à cette faculté de la musique et des voix de traverser les panneaux des habitations, de se répandre par-delà un espace circonscrit.

Le troisième aspect de ces chapelles réside dans leur qualité sensorielle particulière : le toucher et l'odorat sont valorisés par les jésuites alors que la tendance dans les années 1640 est de passer de plus en plus sous silence ou de dénigrer les sens « de contact ». Là est évoqué le textile, ici les fourrures, les crucifix longtemps portés au cou et les médailles. La chapelle se « corporalise » ; elle est ornée, parée, tapissée, ointe et odoriférante. Le vocabulaire est précieux, c'est bien celui qu'emploient à la même époque les poètes baroques et les spirituels, il n'en reste pas moins que les *Relations* gardent le souvenir de la beauté des expressions spirituelles des Algonquiens.

CHAPITRE II

LES HURONS DOMICILIÉS

Principaux alliés des Français, avec les Algonquins et les Montagnais, intermédiaires essentiels dans la traite des fourrures, les Hurons ont constitué un immense espoir pour les missionnaires dans l'implantation du catholicisme en Amérique du Nord. La destruction de leur confédération par la ligue iroquoise en 1649 mettra un terme à cette espérance. L'évangélisation des jésuites qui reposait en grande partie sur la proclamation de l'Évangile au mépris des croyances autochtones se sera, par conséquent, avérée inefficace dans l'entreprise coloniale¹. Une ère nouvelle s'ouvre au tournant du milieu du siècle : la reprise en main de la colonie par la métropole et la création d'un évêché en 1664 renforcent la présence française dans la vallée laurentienne tandis qu'une telle emprise sur le reste du territoire dépend des alliances politiques et commerciales que les Français auront réussi à établir avec les Amérindiens².

Vers 1660, deux paradigmes spatiaux sont nettement différenciés : l'un français, se déploie le long du Saint-Laurent avec les établissements de Montréal, de Trois-Rivières et de Québec ; l'autre, l'immense pays autochtone, reste encore mal connu. Les « réductions » ou villages de domiciliés constituent les seuls espaces amérindiens enclavés dans la colonie française³. Créés par les jésuites et les sulpiciens, ces villages, regroupant des Amérindiens chrétiens placés sous leur tutelle, forment des « microsociétés » interculturelles difficiles à définir d'un point de vue spatial. À ce stade de notre recherche, disons que les « réductions » se situent à mi-chemin entre espace catholique et espace autochtone, donnant lieu à diverses expériences culturelles pour concilier ces univers dissemblables.

La création d'une « réduction » huronne en 1651 par les jésuites se situe donc à un mo-

¹Pour une histoire détaillée des relations franco-huronnes dans la première moitié du XVII^e siècle sur laquelle nous ne reviendrons pas, voir TRIGGER, 1991.

²HAVARD, 2003.

³JETTEN, 1994.

ment charnière de l'histoire de l'apostolat en Amérique du Nord. Elle donne l'opportunité aux missionnaires de réaliser un idéal « religieux », celui de la mise en place d'un espace constitutif de religion, qu'ils sont par ailleurs amenés à abandonner à la même époque tant auprès des Français de la colonie laurentienne que des autochtones du continent.

À cet égard, l'introduction de la « maison de Lorette » une vingtaine d'années plus tard au village des Hurons se révèle être la matérialisation d'une utopie, celle de croire que d'un lieu cultuel catholique peut sourdre une société idéale qui dépasse les clivages culturel et ethnique. Il va sans dire qu'au moment de sa création, un tel espoir n'existe plus, comme si sa réalisation en révélait l'inanité. La « Maison de Lorette » n'est-elle pas la métaphore architecturale d'une dialectique spatiale : le désir de « lieu » se nourrit de la mobilité des êtres, de leur inaptitude à ne jamais être totalement dans l'espace qu'ils occupent⁴. L'oscillation entre ces deux pôles, le « mouvant » et « l'ancrage » servira de fil conducteur à notre enquête sur l'histoire des décors des chapelles des Hurons réfugiés dans la vallée laurentienne. Mais avant cela, présentons le principal responsable religieux des domiciliés qui, en quelque sorte, autorise, grâce à l'autobiographie qu'il a laissée, une telle lecture.

2.1 À la recherche d'un lieu

2.1.1 Pierre Chaumonot : du vagabondage à l'apostolat

En 1688, à l'occasion de la célébration de ses cinquante ans de prêtrise, le jésuite Pierre-Marie-Joseph Chaumonot (1611-1693) rédige son autobiographie à la demande de son supérieur, Claude Dablon. Ce récit n'est destiné qu'à un cercle restreint de religieux et de personnes pieuses et ne sera publié qu'au XIX^e siècle⁵. Chaumonot propose une lecture

⁴FABRE, 1993, p. 185-189.

⁵À ce jour, quatre éditions ont paru : celles de Jean-Marie Shea (Manate, Cramoisy, 1858) ; d'Auguste Carayon (Poitiers, Oudin, 1869) ; de Félix Martin (Paris, Oudin, 1885) et de Gilles Drolet (Québec, Anne Siger, 1985). Nous utilisons l'édition de Félix Martin : *Autobiographie du père Chaumonot et son complément par le R. P. Félix Martin*, Paris, H. Oudin, 1885. Pour une bibliographie exhaustive des écrits de Pierre Chaumonot, voir LATOURELLE, 1998, p. 253-265. René Latourelle considère le récit de Chaumonot comme la seule autobiographie connue d'un missionnaire de la Nouvelle-France (LATOURELLE, 1998, p. 7). Pourtant, en 1695, Claude Chauchetière, responsable de la réduction iroquoise de Saint-François-Xavier-du-Sault, a également laissé un récit de sa vie pour expliquer le rôle qu'il a joué auprès des domiciliés ; son autobiographie partage d'ailleurs de nombreuses affinités avec celle de Chaumonot, en particulier dans la volonté de s'identifier aux néophytes amérindiens dont il a la charge. L'autobiographie de Claude Chauchetière n'a

des principaux événements de sa vie auprès des autochtones à la lumière de ce qui lui est advenu durant sa jeunesse en Europe. Sa destinée s'est jouée au cours de cette période à la fois humiliante et libératoire. Son parcours est une errance de son village natal de Bourgogne, qu'il fuit après avoir volé son oncle, jusqu'à l'Italie cosmopolite du début du XVII^e siècle. Dijon, Beaune, Lyon, Chambéry, la Valteline, à chacune de ces étapes, il « s'engonce » dans une pauvreté et une saleté toujours plus répugnante. Au sanctuaire de Lorette, dans les Marches d'Ancône en Italie, cette dégradation s'est transformée en une décomposition organique qui fait de lui une sorte de cadavre ambulante : « Ce ne fut qu'à Ancône que je connus l'excès du mal que j'avais à la tête. Y sentant une piqure [...], j'y portai la main pour me gratter, et un de mes doigts ayant fait un trou dans ma gale, il s'y attacha un gros ver » (CHAUMONOT, 1885, p. 14).

Au début des années 1630, à l'époque où Chaumonot parvient à Lorette, le sanctuaire est un des hauts lieux de pèlerinage européen. Il détient la Sainte Maison de Nazareth, soit la maison de la Sainte Famille, lieu où se déroulèrent les deux principaux mystères de la religion catholique, l'Annonciation et l'Incarnation. Suivant une légende du XV^e siècle, la maison de la Vierge aurait été transportée par des anges de Galilée en Dalmatie puis à Loreto, petit village italien sur les bords de l'Adriatique. En 1531, un édifice en marbre conçu par Donato Bramante et sculpté par Andrea Sansovino est construit pour enclore la maisonnette⁶. Outre la *Santa Casa*, le lieu de pèlerinage se flatte de posséder une vierge noire faite par saint Luc. Depuis au moins le milieu du XVI^e siècle, les pèlerins y affluent de toute l'Europe⁷. D'ailleurs, en 1581, Montaigne dans son *Journal de voyage*, laisse un témoignage exceptionnel du succès populaire rencontré par le sanctuaire :

[...] c'est une petite maisonnette fort vieille et chétive, bâtie de briques, plus longue que large. [...] une grille de fer ; tout cela grossier, vieux et sans aucun appareil de richesse. Cette grille tient la largeur d'une porte à l'autre ; au travers de celle-ci, on voit jusqu'au bout de cette logette ; et ce bout, qui est environ la cinquième partie de la grandeur de cette logette qu'on renferme, c'est le lieu principal de la religion. Là se voit, au haut du mur, l'image [la représentation de] Notre-Dame, faite, disent-ils, de bois ; tout le reste est si fort paré de vœux, riches de tant de lieux et princes, qu'il n'y a jusqu'à terre, pas un pouce vide et

pas bénéficié d'une publication. Allan Greer a été le premier à l'utiliser et à la faire connaître dans le livre qu'il consacre à Catherine Tekakwitha. CHAUCHETIÈRE, 1695 ; GREER, 2005.

⁶ GRIMALDI, BRUSCHI ET OLSZEWSKI, 1996, p. 687-688.

⁷ Le premier sanctuaire du village de Loreto a été construit en 1194 tandis qu'une église mariale faisant l'objet d'un pèlerinage est attestée au XIII^e siècle. Une statue de la Vierge y est honorée depuis au moins le XIV^e siècle. La mention la plus ancienne de la légende de la translation remonterait à l'année 1472, LECLERCQ, 1930, col. 2473-2511.

qui ne soit couvert de quelque lame d'or ou d'argent. [...] L'autre part de cette cassette [maisonnette], et la plus grande, sert de chapelle, qui n'a nulle lumière du jour [...]. En cette chapelle, il n'y a nul ornement, ni banc, ni accoudoir, ni peinture ou tapisserie au mur, car de soi-même il sert de reliquaire. On n'y peut porter nulle épée ni armes, et n'y a nul ordre ni respect de grandeur (MONTAIGNE, 2006, p. 187-189).

C'est à l'intérieur de cette « petite maisonnette fort vieille et chétive » que la vie de Chaumonot bascule. Ce point de rupture, cette transformation corporelle, ce retournement ontologique se produit juste à la sortie du sanctuaire après avoir rendu ses hommages à la madone. Un homme mystérieux l'enjoint de le suivre :

[...] il me mène hors de l'église, derrière un gros pilier, par où il ne passait personne. Rendus que nous sommes dans ce lieu écarté, il me fait asseoir et me dit d'ôter mon chapeau. Je lui obéis, il me coupe tous les cheveux avec des ciseaux ; il me frotte d'un linge blanc ma pauvre tête, et sans que je sente aucune douleur ; il en ôte entièrement la gale, le pus et la vermine (CHAUMONOT, 1885, p. 15-16).

Cette « purification » est le premier épisode miraculeux d'une longue série où, de vœux exaucés à promesses honorées, Chaumonot trouve sa vocation apostolique. Chaque fois, la Vierge, saint Joseph et, surtout, la Sainte Famille honorée à Lorette, se portent à son secours (CHAUMONOT, 1885, p. 32-33). Au reste, cette conversion se constitue à partir du *topoi* évangélique de la parenté spirituelle. C'est bien en s'affranchissant de ses origines familiales, en subissant son « apprentissage de gueux » (CHAUMONOT, 1885, p. 5), comme il se plait à le dire, qu'il accède à la sphère spirituelle : « mon Dieu, vous aviez vos vues en permettant que je fisse faute sur faute et folie sur folie. Vous prétendiez me voir libre de toute affection déréglée envers mes parents, laquelle, si j'avais toujours demeuré auprès d'eux, m'aurait empêché de me consacrer à vous » (CHAUMONOT, 1885, p. 7). Cette nouvelle appartenance a donc pour corollaire un déplacement géographique, un exil, une perdition contrebalancés par un lieu, un havre de paix et un refuge. Tel Ignace de Loyola ou François d'Assise, Chaumonot est un homme en partance, un gyrovague voué à la recherche continue d'un lieu sacré, d'un paradis sur terre⁸.

On notera au passage que son autobiographie prend pour modèle celle du fondateur. Comme Ignace, Chaumonot est un pèlerin perpétuel, tour à tour vagabond, ermite et étudiant ; comme lui, un lieu saint l'obnubile, même si celui-ci n'est plus Jérusalem, lieu de la passion et de la disparition du Christ, mais Nazareth, lieu de sa naissance et de sa

⁸Pour François d'Assise, voir LE GOFF, 1999 ; pour Ignace de Loyola, se reporter à la note suivante.

vie terrestre⁹ ; enfin, la Vierge lui apparaît à lui aussi en « image »¹⁰. Ainsi les deux vies jésuites trahissent-elles un désir de mobilité, une frénésie de lieux dans le grand tout du monde.

À travers le déplacement de la parenté terrestre vers la parenté céleste, Chaumonot « naît » à sa vie, celle que Dieu lui a préparée :

[...] la [...] Vierge qui voulait me servir de mère, et qu'elle avait apparu sous la figure et avec la couleur qu'a son image à Lorette, afin que je connusse par là que sa Sainte Maison était le lieu où elle désirait que je me dévouasse à la plus grande gloire de Notre Seigneur » (CHAUMONOT, 1885, p. 39).

C'est de cette façon qu'il décrit, vingt mois avant de s'embarquer pour la Nouvelle-France, son dernier pèlerinage à Lorette au cours du mois d'octobre 1637, réalisé en compagnie du jésuite Joseph-Antoine Poncet de La Rivière (1610-1675), lui-même dévot de Lorette. Ils se sont rencontrés au collège romain et c'est en lui faisant lire les *Relations* de Jean de Brébeuf sur les Hurons que Poncet convainc Chaumonot de partir avec lui en mission au Canada (CHAUMONOT, 1885, p. 34-36). C'est aussi à l'initiative de Poncet qu'il se décide à entreprendre le pèlerinage de 1637, si capital à ses yeux (CHAUMONOT, 1885, p. 38-39). Ce dernier événement consigné avant leur départ en mission est présenté par Chaumonot comme l'ultime voyage avant le grand passage (CHAUMONOT, 1885, p. 39-41). Non sans mal, les deux jésuites arrivent à Lorette et promettent à la Vierge de lui « bâtir dans la Nouvelle-France, [...], une chapelle [...] sur le plan de la Sainte Maison » (CHAUMONOT, 1885, p. 41-42). À compter de cette date, les choses se précipitent : Chaumonot change son prénom en Marie-Joseph (CHAUMONOT, 1885, p. 41-42) ; puis, ordonné prêtre en 1638, il choisit de célébrer sa première messe dans une chapelle romaine « sur le modèle de la Sainte Maison » (CHAUMONOT, 1885, p. 43).

Ainsi, en une trentaine de pages couvrant sa période française et italienne, Chaumonot se présente comme un homme tiraillé entre le désir de reconnaissance – se trouver une place dans une société du XVII^e siècle, attachée aux étiquettes, au rang et à l'appartenance familiale – et son appétit de liberté, son esprit aventureux qui frisent bien souvent la

⁹Dans le récit de sa vie qu'Ignace dicte entre 1553 et 1555 à Luis Gonçalves da Câmara, il se désigne à plusieurs reprises comme « le Pèlerin », voir IGNACE, 1962, p. 11 ; GUILLERMOU, 2007, p. 17. Pour le pèlerinage d'Ignace à Jérusalem, voir IGNACE, 1962, p. 85-95.

¹⁰Pour la célèbre vision d'une « image de Notre-Dame avec le Saint Enfant Jésus », qui a été souvent représentée au XVII^e siècle, voir IGNACE, 1962, p. 49 ; quant à Chaumonot, il parle d'un rêve où lui serait apparu le visage « noirâtre et basané » de la Vierge qu'il identifie le lendemain comme la vierge en bois conservée à Lorette (CHAUMONOT, 1885, p. 38-39).

friponnerie. D'une certaine manière, son entrée chez les jésuites en 1632 représente l'état de vie le plus conforme à des aspirations aussi contradictoires :

Je ne laissai pas de demander à mon docteur que je servais, quels gens étaient les Jésuites. Et il me répondit, [...], que leur religion n'était pas si austère que les autres, et qu'on pouvait en sortir même après les vœux. Ces derniers traits [...] ne me déplaisaient pas. Volontiers je serais entré chez eux pour un temps (CHAUMONOT, 1885, p. 18-19).

Là est sans doute l'essentiel de sa personnalité : une envie de mobilité marquée par un désir de lieu et d'ancrage dont la « maison de Lorette » serait en quelque sorte le symbole. N'est-elle pas le lieu chrétien emblématique de cet apparent paradoxe : la maison de la Vierge et de l'Enfant Jésus s'est constituée par des déplacements successifs d'Orient en Occident ?

Son arrivée en Nouvelle-France en 1639 ne marque pas la fin de ses pérégrinations. En sa qualité de missionnaire, l'errance se poursuit, aléatoire, risquée et épuisante : « après trois mois d'une navigation très-pénible, je suis arrivé dans la Nouvelle-France, mais qu'il me fallait encore m'avancer trois cents lieues plus loin dans le désert » (RJ 18, p. 14). Il partage la souffrance des hommes qu'il a admirés, en particulier Jean de Brébeuf qu'il accompagne en 1640 chez les Neutres (CHAUMONOT, 1885, p. 69-79 ; RJ 21, p. 186-236). Cette mobilité est d'autant plus marquée qu'en 1638 Jérôme Lalemant a changé les stratégies d'apostolat en privilégiant les missions volantes (RJ 19, p. 124-126). La résidence Sainte-Marie, conçue comme un lieu de retraite et de repos pour les missionnaires, est construite au cours de l'été (RJ 19, p. 134-136). Cet établissement est le premier lieu, aussi modeste soit-il, où Chaumonot trouve à s'arrêter quelques temps avant de partir en mission (CHAUMONOT, 1885, p. 47). En 1642, avec le retour de la formule des résidences ou missions fixes (RJ 27, p. 66), il s'installe dans les villages hurons jusqu'à devenir responsable de la mission la plus importante, celle d'Ossossané (CHAUMONOT, 1885, p. 93). Mais, dans le même temps, les attaques iroquoises se font plus fréquentes. En 1649, il vit la disparition de la Huronie comme une double perte, celle d'une « maison » qui lui avait offert un asile au milieu de ses courses incessantes et celle des Hurons d'Ossossané, en grande partie convertis à cette date¹¹, qui l'avaient accueilli : « j'offrois à Dieu comme celles que je chérissais le plus au monde, estoient les Chrestiens de la Conception [Ossossané] dont j'avois le soin, & puis la maison de S. Marie » (RJ 34, p. 212).

¹¹ Les conversions des Hurons se multiplient à compter des années 1647-1648 au point que la chapelle d'Ossossané est jugée trop petite pour accueillir tous les néophytes, TRIGGER, 1991, p. 723-724.

La destruction de la Huronie le jette encore une fois sur les chemins mais, cette fois-ci, il n'est plus seul : les Hurons l'accompagnent dans cette recherche d'un lieu sûr. Ils trouvent refuge à Gahoendoe (île Saint-Joseph, mission Sainte-Marie II) (RJ 40, p. 45-47). L'épisode concernant cette mission est l'un des plus effroyables des *Relations*. Les Hurons, n'ayant pas eu le temps nécessaire pour défricher et ensemercer les terres, sont victimes d'une terrible famine. « Ce fut alors que nous fusmes contrains de voir des squelettes mourants » (RJ 35, p. 88 ; voir aussi RJ 40, p. 47-49), ainsi débute la description de l'île peuplée de moribonds suppliant qu'on les enterre vivants afin d'être inhumés avec leur vêtement pour l'au-delà (RJ 35, p. 96 ; RJ 40, p. 51)¹².

En 1655, après avoir accompagné les Hurons rescapés à Québec puis à l'île d'Orléans, Chaumonot reprend ses pérégrinations. Sa connaissance de la langue iroquoise l'amène à Onontagué où, avec Claude Dablon, il fait office d'ambassadeur français (RJ 42, p. 60-90). En 1656, il participe à l'établissement de la première mission iroquoise de la Nouvelle-France, celle de Sainte-Marie de Gannentaha, qui s'achève en 1658 avec la fuite des missionnaires et des Français (RJ 44, p. 172-182, 216, 310 ; MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 602-604). Jusqu'en 1672, Chaumonot ne fait que quitter des lieux improbables, arpenter des territoires dangereux. Comme en Italie, devant les difficultés de l'existence, il se tourne vers la parenté céleste : à Montréal, en 1662, il fonde avec Madame d'Ailleboust la congrégation de la Sainte Famille (CHAUMONOT, 1885, p. 162-163) ; en 1665, il devient aumônier du régiment Carignan-Salières où il habitue les soldats à la récitation quotidienne du chapelet de la Sainte Famille (CHAUMONOT, 1885, p. 172-173). En 1667, alors que les Hurons chrétiens s'installent à Notre-Dame-de-Foy, il vit à Sillery à quelques kilomètres d'eux. Enfin, en 1673, il trouve sa demeure, sa maison de Marie, sa famille, avec la construction d'une réplique de la maison de Lorette au centre de la bourgade huronne (RJ 60, p. 78).

En somme, l'exercice rétrospectif qu'engendre l'autobiographie lui a permis de devenir cet « autre » auquel il a consacré sa vie. Il se raconte pour établir la légitimité de sa mission auprès des Hurons non pas en montrant qu'il les domine de sa foi ou de sa connaissance, mais parce qu'il leur ressemble. Comme eux, il est un converti, un homme sauvé par la providence divine de l'errance et de la pauvreté ; comme eux, il est à la recherche d'une parentèle qui le protège et lui donne une nouvelle maison. Il est « cet autre » auquel il

¹²Francesco Bressani évoque des Hurons à bout de force obligés de manger des cadavres pour survivre (RJ 40, p. 47-49).

a consacré sa vie et c'est en sa qualité de « converti » qu'il a été appelé à diriger leur communauté¹³.

2.1.2 « Pérégrinations » huronnes

2.1.2.1 Les Hurons domiciliés sur l'île d'Orléans

La destruction de la confédération huronne en 1650 provoque la dispersion des Hurons dans l'ensemble du territoire nord-américain (RJ 40, p. 45, 222). Outre, ceux retenus captifs par les nations iroquoises, un grand nombre s'intègre à des tribus alliées comme les Pétuns ou les Ériés (RJ 45, p. 242). Les autres se sont retirés avec les missionnaires sur l'île Saint-Joseph où, comme on l'a dit (2.1.1), ils passent un hiver effroyable mourant de faim et de maladie. Au début du mois de mai, environ trois cents d'entre eux, tous baptisés, se mettent sous la protection des jésuites (RJ 40, p. 59). Ils parviennent à Québec le 28 juillet 1650 conduits par Chaumonot et Poncet (RJ 40, p. 59) ; ils y séjourneront jusqu'au printemps 1651 (RJ 35, p. 206). Jamais, jusqu'à cette date, ils ne furent acculés à pareille situation : leur subsistance dépend des jésuites et de la bonne volonté des communautés religieuses et des notables de la ville (RJ 35, p. 208-210 ; RJ 36, p. 58 ; RJ 40, p. 59).

En mars 1651, après que les jésuites eurent loué une terre défrichée, les Hurons s'installent sur l'île d'Orléans où ils recommencent à cultiver du maïs (RJ 40, p. 222). Leur mode de vie, ainsi que leur nouveau village, nommé Sainte-Marie, conserve de nombreux aspects traditionnels de leur culture (RJ 36, p. 202). Ils reprennent leurs activités agricoles (RJ 37, p. 180) et leurs échanges commerciaux avec les Montagnais de Tadoussac et les Algonquins (RJ 37, p. 168)¹⁴. Même s'ils recouvrent progressivement une indépendance matérielle, ils ne peuvent encore se passer de l'aide des missionnaires (RJ 36, p. 202 ; RJ 37, p. 180 ; RJ 40, p. 222 ; RJ 41, p. 136-140). Derrière un fort palissadé, des maisons-longues, une chapelle en bois ainsi qu'une cabane pour les jésuites et leurs domestiques sont rapidement construites (RJ 37, p. 180). Le 2 juillet 1653, la modeste chapelle en bois est bénie par Jérôme Lalemant, sous le titre de La Visitation de Marie (*Journal des jésuites*, 1973, p. 182-183). En 1654, ils sont au nombre de six cents personnes (RJ 41, p. 138) avec une

¹³DESLANDRES, 1990, p. 257 : « En effet, l'agent convertisseur est lui-même un converti. Sa puissance de conversion vient de ce qu'il a lui-même fait le chemin qu'il fait suivre à l'être qu'il désire persuader ».

¹⁴JETTEN, 1994, p. 69-70.

nette prédominance de femmes (RJ 41, p. 148).

Leur dépendance financière se double d'une mainmise religieuse et idéologique, les autorités coloniales étant prêtes à les aider à la condition qu'ils deviennent des chrétiens exemplaires¹⁵. Ceci explique en partie pourquoi les missionnaires dressent un portrait idyllique de la petite communauté (RJ 40, p. 222-234). L'occasion était trop belle de créer une microsociété catholique soumise aux exercices de piété et dédiée « corps et âme » au service de Dieu, espérances que les jésuites nourrissent depuis leur arrivée en Amérique du Nord en 1625. Pourtant, à la suite de Bruce Trigger, Anne-Marie Blouin a montré le traumatisme et la situation délicate dans laquelle se trouvent alors les autochtones¹⁶. Sous peine de disparaître, les familles huronnes sont obligées de se plier à la discipline jésuite. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de conversions sincères, mais il semble que les choses n'aient pas été aussi idéales que les jésuites les ont décrites. D'ailleurs, à quelques reprises, ceux-ci reconnaissent, des années plus tard, que certaines conversions ont été de surface, faute pour les Hurons d'avoir eu d'autres alternatives (RJ 55, p. 290-296). Chose certaine, derrière les *Relations*, qui dépeignent une société soumise aux administrateurs coloniaux, se cache un groupe d'individus prêts à tout pour échapper à la famine et à la guerre. Que ce soit en feignant la conversion ou par une réelle volonté de se tourner vers un Dieu nouveau, l'enjeu reste le même : survivre comme communauté culturelle.

Dans les *Relations* concernant le fort de Saint-Marie, aucun décor de chapelle n'est mentionné. Le chroniqueur essaye plutôt de présenter une vue à vol d'oiseau du village : les Hurons se rendent plusieurs fois par jour à la chapelle, l'espace de la réduction est d'abord un espace sonore scandé par les sons de la cloche et remplis des cantiques spirituels des autochtones (RJ 41, p. 138-140). L'importance accordée aux chants chrétiens n'est pas sans rappeler les réductions du Paraguay des années 1620¹⁷, comme si les missionnaires avaient enfin trouvé le moyen de réaliser le projet de « réduction » formulé pour la première fois par Paul Le Jeune en 1630 (RJ 6, p. 146-148).

¹⁵BLOUIN, 1987, p. 217.

¹⁶TRIGGER, 1991 ; BLOUIN, 1987, p. 217-277.

¹⁷DUBOIS, 2004, p. 72-77.

2.1.2.2 La congrégation mariale de l'île d'Orléans (1653-1656)

En 1653, la création d'une congrégation mariale (RJ 41, p. 146) accentue ce caractère angélique. Les chants s'amplifient au point que pour le rédacteur de la relation les termes de « musiciens » et de « dévots » sont synonymes (RJ 41, p. 150). L'attachement des Hurons à la Vierge s'exprime par les chœurs alternés à haute voix dans la chapelle ou la parole psalmodiée dans les cabanes plusieurs fois par jour. Dès lors, un véritable déferlement de sons et de mots envahit le village. Il n'est donc pas surprenant que les premiers objets décoratifs évoqués soient des perles de coquillage représentant chacune de ces prières, mille fois répétées; concrétions de sons et de mots, les grains de wampums sont des paroles offertes à la Vierge.

Je diray que ces bons Congreganistes, ont pris une sainte pratique tous les Dimanches, de faire un petit present à la Vierge, chacun d'autant de grains de Porcelene, qu'ils ont dit sur la semaine de chapelets, le nombre va quelque fois jusqu'à sept & huit cens de ces grains, qui sont les perles du pais, leur devotion les a porté à en faire quelques colliers, en espece de broderie, où meslant les grains de porcelene violette, avec les blancs, ils escrivent ce qu'ils desirent dire en l'honneur de la Vierge (RJ 41, p. 164).

À cette époque, la communauté est composée en majorité de femmes, celles-là mêmes qui sont traditionnellement vouées aux tâches artisanales. Un an avant la création de la Congrégation mariale, l'habitude d'associer les prières à Marie aux dons de perles de coquillage serait d'ailleurs de leur initiative :

Voicy une devotion bien innocente. Quelques femmes Huronnes, sont entrées dans un combat, à qui rendroit plus d'honneur à la sainte Vierge, & par leur bonne vie, & par les prieres qu'elles luy adressoit, notamment en recitant son Chapelet. [...] Elles mettent à chaque fois, une de leurs perles, ou de leurs diamans à part; ce sont leurs grains de porcelaine. Elles aportent tous les Dimanches, au Pere [...], le petit amas qu'elles ont fait pendant la semaine : afin de tirer de ce magasin, dequoy faire une Couronne, & une Echarpe, à la façon du pays, à l'image de la sainte Vierge. Le Pere a marqué dans un papier qu'il s'est trouvé cinq mille de ces perles, depuis l'Assomption, jusques au quinzième d'Octobre. Je m'assure, que tous ceux qui sont enrolez en la Confrairie du Rosaire, ne recitent pas si souvent leur Chapclct, que ces bonnes Neophytes (RJ 40, p. 234).

Dès 1636, Gabriel Sagard, ne loue-t-il pas les Huronnes pour l'application avec laquelle elles ornent leurs demeures de nattes de fibres végétales tressées (SAGARD, 1866, p. 260-261)? Tant de soin apporté à son « intérieur » ne peut que plaire au récollet. Surtout, c'est

une manière d'opposer, suivant un modèle fréquent au début de la période de contact, la « sauvagerie » des hommes, toujours à l'extérieur, aux occupations domestiques et donc apprivoisées des femmes¹⁸. « Modestie et honnêteté » leur sont d'ailleurs reconnues par le religieux français à la suite de l'évocation de leurs pratiques artisanales. La description de l'artisanat des Huronnes est aussi l'occasion d'un plaidoyer en faveur de leur profonde humanité et de leur disposition à la sainteté. Le soin avec lequel elles produisent des pots de terre cuite ou en écorces, des nattes tressées et des peaux peintes de divers motifs colorés est perçu comme un signe évident d'une disposition particulière à la piété. Il ne leur reste plus que la foi, ce qui, dans l'esprit du récollet, ne semble pas si difficile à obtenir. Le missionnaire ne manque pas non plus de noter le caractère multicolore de ces productions. En assouplissant les peaux et en entremêlant les fibres ou en apposant des teintes variées, les artisanes font la preuve de leur prouesse artistique en créant l'illusion d'un textile :

Elles [Huronnes] corroyent & adoucissent les peaux de castors, d'eslans, [...], desquelles elles font leurs manteaux & brayers, & y peignent passements & bigarures de diverses couleurs [...], & trompent souvent l'œil & la pensée des nouveaux venus, tant ils semblent naturels, egaux & bien faits (SAGARD, 1866, p. 260-261).

Quelques lignes plus loin, il loue la vivacité des couleurs employées au point de trouver leur rendu supérieur à ce que les Européens produisent (SAGARD, 1866, p. 261).

Les grains artistiquement composés en « Couronne » ou « Echarpe » en 1652 (RJ 40, p. 234) ainsi que les wampums déposés par les congréganistes hurons en 1654 auprès de la statue de la Vierge, sise dans la chapelle de La Visitation, s'inscrivent par conséquent dans cette tradition que nous venons brièvement d'évoquer : « En espee de broderie, où meslant les grains de porcelene violette, avec les blancs » (RJ 41, p. 164), les colliers ont les

¹⁸ À ce sujet, il y a juste une brève mention chez Sagard : « nonobstant qu'elles ayent beaucoup plus d'occupation que les hommes, lesquels trenchent du Gentilhomme entr'eux », SAGARD, 1866, p. 261. Voir également TRIGGER, 1991, p. 22. Sagard s'extasie aussi devant l'artisanat des femmes montagnaises (SAGARD, 1866, p. 115) et d'autres nations qu'il découvre au moment de ses voyages (SAGARD, 1866, p. 193). Il semble pourtant faire figure d'exception à une date aussi précoce. En effet, la reconnaissance par les Européens de la qualité artistique des productions autochtones est plutôt de l'ordre de la curiosité, comme l'indique ce témoignage de Champlain lorsqu'il offre en 1609 à Henri IV « une ceinture faite de poils de porc-épic, qui estoit fort bien tissée, selon le pays, laquelle sa Majesté eut pour agreable, avec deux petits oiseaux », (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 349-350). Notons aussi que Sagard ne confère pas de portée religieuse aux réalisations autochtones. Pour lui, ces productions artisanales ou artistiques sont appréciables, car mues par une sensibilité esthétique et une grande application. Sur les peintures et dessins amérindiens, voir SAGARD, 1866, p. 245. En revanche, en 1634, Paul Le Jeune fait montre de mépris à l'égard de l'artisanat des femmes montagnaises : « Ce sont les femmes qui sont cousturieres & cordonnières, il ne leur coute rien pour apprendre ce mestier, [...] ; un enfant qui scauroit un peu coudre en feroit à la premiere veüe, tant il y a d'invention » (RJ 7, p. 16). À la lecture de ce dernier témoignage, on mesure le chemin parcouru par les jésuites de l'île d'Orléans en l'espace d'une quinzaine d'années pour retrouver la sensibilité d'un Sagard.

qualités textiles et colorées des ouvrages de passementeries ou de broderies confectionnés à la même époque par les communautés religieuses pour embellir les sanctuaires chrétiens¹⁹. Ces bonnes dispositions envers les productions artistiques des autochtones de la part des jésuites ainsi que leur christianisation *via* la fondation d'une congrégation mariale aboutissent en 1654 à la confection d'un wampum, portant une inscription latine, destiné aux congréganistes de la maison professe de Paris. Il s'agit là du premier « wampum latinisé » documenté à ce jour²⁰ : ses perles violettes composant la salutation angélique, *Ave Maria, Gratia Plena*. Une lettre en huron suivie de sa traduction en français, écrite par Chaumonot, est jointe au présent (RJ 41, p. 166-174). Comme les deux passages des *Relations* que nous avons cités l'indiquent de manière explicite, rappelons que les perles de coquillage sont autant de paroles prononcées ou chantées selon une conception culturelle autochtone. L'intrusion de l'écriture ne semble d'ailleurs pas introduire une rupture dans cette conception ; bien au contraire, elle en redouble l'effet : l'écriture, de la même manière qu'un wampum, est de la parole « visible »²¹.

Dès 1638, un Huron du séminaire de Québec avait bénéficié de la générosité des congréganistes parisiens (RJ 16, p. 34). Ces derniers ont poursuivi leurs aumônes comme le suggère une lettre que les Hurons adressent aux Parisiens en 1654 : « Depuis plusieurs années vous nous avez envoyés de riches presens » (RJ 41, p. 170). Malheureusement, les dons ne sont pas spécifiés, même celui des années 1652 ou 1653 qui a suscité la confection du wampum (RJ 41, p. 164). La lettre des Hurons nous apprend également que ce wampum « latinisé » s'apparente aux colliers échangés au cours des rituels diplomatiques amérindiens que les domiciliés n'avaient pu rétablir jusqu'ici en raison de leur pauvreté. De fait, c'est exactement à cette époque que le rédacteur évoque le « thésor » ou « fisque public », accumulation de perles instauré par les Hurons congréganistes (RJ 41, p. 164). Ceci laisse à penser qu'une structure politique amérindienne est en train de se reconstituer. Que ce surplus de biens soit thésaurisé par les congréganistes est bien entendu très important pour comprendre une telle résurgence dans un contexte colonial aussi autori-

¹⁹Chez les Hurons, la fabrication des ornements en coquillages, en os ou en pierre revenait aux hommes tandis que le tissage et la création de motifs sont principalement des activités féminines, TRIGGER, 1991, p. 27. Concernant la broderie chez les ursulines de Québec, voir TURGEON, 2002.

²⁰Marshall Becker a fourni une première liste de ce qu'il appelle les « Ecclesial-Convert Belts », BECKER, 2001, p. 366.

²¹Claude-Charles Le Roy Bacqueville de La Potherie consigne au sujet du wampum : « C'est leur écriture pour traiter de la Paix, pour faire des Ambassades, pour déclarer leurs pensées » (BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, 1997, vol. 1, p. 196).

taire. Le wampum « latinisé » est donc un contre-don suivant une perspective autochtone. L'emprunt de l'écriture européenne ne semble pas transformer en profondeur la signification traditionnelle conférée aux échanges de colliers ; il ne s'agit là rien de moins que d'un présent tentant de supplanter un cadeau provenant de personnes renommées :

On nous dit qu'à Paris, où vous estes honorez des hommes, il y a plaisir de vous voir, que vous mettez tout vostre honneur à honorer la Vierge. [...] Depuis plusieurs années Nous avons dit Ils n'ont en rien besoin de nous, car ils sont riches, mais ils aiment la mère de Jesus, envoyons leur un collier de nostre Porcelene, où il est escrit le salut qu'un Ange du Ciel apporta à la Vierge (RJ 41, p. 170).

En effet, la congrégation mariale parisienne, créée en 1630, jouit d'une réputation immense²². Les pères, en évoquant son prestige, cherchent à éveiller chez leurs congréganites hurons le sentiment de fierté et de supériorité qui avait jusqu'ici qualifié leur société²³. En outre, le gouverneur de l'époque, Jean de Lauson, ainsi que l'un des plus généreux bienfaiteurs des jésuites, Noël Brulart de Sillery, y étaient affiliés²⁴. La congrégation mariale pouvait facilement constituer pour les jésuites le parangon de la piété et du mérite. En tout état de cause, en misant sur la prodigalité et la dignité des membres de la société métropolitaine, les missionnaires mettent de l'avant deux valeurs tenues en haute estime par les Hurons et qui décidaient bien souvent de l'élection de leurs chefs civils²⁵. Il faut dire qu'au milieu du siècle, la congrégation de la maison professe accueille un grand nombre de personnes appartenant à l'élite parisienne²⁶. À lire la description de Louis Châtellier de l'inauguration de l'église de la maison professe, il ne fait pas de doute que l'intérêt porté aux Hurons par les congréganistes parisiens pouvait être assimilé dans leur esprit à une véritable alliance politique :

Ce fut sans doute un grand jour pour la Compagnie de Jésus en son entier que ce 9 mai 1641, fête de l'Ascension, où le roi de France, la reine et toute la cour vinrent assister à l'inauguration de la nouvelle église de la maison professe. Dédiée à saint Louis [...], ce décor somptueux qui fera, par la suite, l'admiration

²²CHÂTELLIER, 1987, p. 109.

²³Voir, à ce propos, ce commentaire d'un père à propos de la congrégation huronne : « La plupart s'en voyant exclus, taschent de s'en rendre dignes » (RJ 41, p. 146). Au sujet du sentiment de supériorité des Hurons, se reporter à TRIGGER, 1991, p. 19.

²⁴CHÂTELLIER, 1987, p. 110 (Noël Brulart de Sillery) et p. 116 (Jean de Lauson).

²⁵THERRIEN, 1986, lire en particulier le chapitre « Les chefs prisonniers de leur prestige », p. 55-103.

²⁶Louis Châtellier cite parmi les membres prestigieux : Nicolas Fouquet, l'abbé François Fouquet, Vaugelas, le cardinal François de La Rochefoucault, Jean de Martin de Laubermont, maître des requêtes, Louis de Rochechouart, les présidents de Mesmes et de Nesmond, François Sublet de Noyers, Gaston de Renty, CHÂTELLIER, 1987, p. 110-111.

des visiteurs. La nef, cependant resplendissait des beaux costumes et des riches toilettes de tout ce que Paris comptait de plus distingué²⁷.

Outre le couple royal, de quel appui politique, spirituel et surtout financier plus prestigieux pouvaient se vanter les jésuites de la Nouvelle-France à cette époque ? Les missionnaires de l'île d'Orléans se devaient donc d'obtenir des Hurons un présent exceptionnel. Dans cette optique, on comprend mieux la création de ce wampum très particulier puisqu'il est le premier à adopter l'écriture latine, mais aussi le premier à franchir l'Atlantique de part la volonté concertée des autochtones et des pères.

D'ailleurs, dans une lettre qu'ils adressent aux congréganistes, les Hurons chrétiens avouent : « On nous dit qu'à Paris, où vous estes honorez des hommes, il y a plaisir de vous voir, que vous mettez tout vostre honneur à honorer la Vierge » (RJ 41, p. 170). L'attachement des Parisiens envers la Vierge s'exprimerait donc pour eux par les qualités de leurs prestations rituelles. Ceci n'est pas sans rappeler les cérémonies d'alliances amérindiennes qui, dans la littérature, sont également décrites comme des spectacles (souvent accompagnés de l'exposition de wampums), de « véritables plaisirs pour les yeux » qui président aux échanges de présents (3.3.1.2). Par conséquent, les congréganistes hurons ne font pas preuve d'originalité en jugeant la haute tenue spirituelle et politique des *sodales* français d'après les fastes de leurs cérémonies baroques et catholiques. Dans les deux cas, l'importance des acteurs tient à la reconnaissance de leur aptitude à éblouir un public. De ce fait, tout se passe comme si les fastes somptueux de la congrégation parisienne permettaient aux Hurons de conserver la saveur de leurs propres rituels. Car, faut-il le rappeler, à défaut de pouvoir les leur faire voir, les jésuites leur ont décrit les cérémonies de l'époque (RJ 41, p. 170). Cette description verbale aurait suffi à encourager les Amérindiens à procéder à un échange de présents. Néanmoins, l'océan séparant les Hurons donateurs des Parisiens destinataires marque une différence avec les pratiques traditionnelles autochtones. Les échanges de présents supposent la présence de tous les participants alors qu'ici il ne peut y avoir une coparticipation au rituel d'alliance. Pour combler cette distance spatiale, il a fallu rien de moins que les qualités oratoires des discours des jésuites rendant « visible » par la parole les cérémonies parisiennes et le talent des autochtones du nord-est américain capables de rendre « audible » leur piété et leur valeur par la confection et le don d'un wampum latinisé.

Ainsi, avec la confection de ce wampum « latinisé », force est de constater que l'institu-

²⁷CHÂTELLIER, 1987, p. 108-109.

tion d'une congrégation mariale dans la colonie valorise les expressions culturelles et artistiques des autochtones. L'influence des congrégations ne s'arrête cependant pas à ces seuls aspects. À vrai dire, pour apprécier à sa juste mesure l'organisation du village des domiciliés tel qu'il est en train d'émerger en 1651-1653, il faut avoir à l'esprit que les réductions de la Nouvelle-France n'ont pas été conçues sur le modèle des paroisses françaises, mais plutôt sur celui des congrégations mariales fondées par les jésuites, Jean Leunis et François Coster, dans les principales villes européennes au milieu du XVI^e siècle²⁸. Ces congrégations ou sodalités ont été créées pour réformer les catholiques, instruire les clercs et les laïcs aux nouveaux impératifs tridentins. Elles regroupent les fidèles désireux de parfaire leur conduite sous la direction des jésuites²⁹.

En effet, le mode de vie éminemment chrétien proposé aux Amérindiens, et ce depuis la création de la première réduction de Sillery, se rapproche à bien des égards des congrégations en plein essor à cette même époque en Europe. Comme dans les sodalités de Paris ou d'Anvers, par exemple, la vie des convertis est dirigée dans les moindres détails³⁰. Leurs activités quotidiennes obéissent à un emploi du temps rigoureux, ponctué par les prières, la fréquentation de la chapelle, la messe quotidienne, sans compter les jours chômés consacrés à des dévotions particulières (fêtes ou processions). Ces pratiques ne se cantonnent pas aux signes extérieurs de piété puisque l'examen de conscience, la confession fréquente sont aussi inscrits dans le quotidien. À l'instar également des *sodales* européens, les autochtones s'infligent la discipline, se mortifient, avouent leurs péchés de manière collective³¹. Même s'il faut bien entendu mettre une part de l'apologie des réductions sur le compte du zèle apostolique, les villages des domiciliés constituent un raccourci saisissant des comportements dévots à l'honneur chez les élites de la catholicité européenne³². Ainsi, un premier constat s'impose : la réduction se caractérise avant tout par un mode de vie réglementé par l'entremise d'un espace circonscrit et donc contrôlable. Il s'agit, comme en Europe, de réformer la conduite des laïcs, de créer une élite catholique et de mener une vie sainte. À cet égard, la naissance de la congrégation mariale à l'île d'Orléans représente l'aboutissement d'un effort pastoral qui a débuté à Sillery en 1637.

²⁸CHÂTELLIER, 1987, p. 17-20.

²⁹CHÂTELLIER, 1987, p. 11.

³⁰JETTEN, 1994, p. 45-48 (« La ritualisation de la vie [à Sillery] »).

³¹JETTEN, 1994, p. 103-107. Pour les pratiques extrêmement contraignantes exigées des *sodales* européens, se reporter à CHÂTELLIER, 1987, p. 48-56. « Dans ce processus de transformation qui change l'homme de fond en comble, le corps a sa place. [...] il en est en quelque sorte l'instrument » (p. 56).

³²GUTTON, 2004, p. 9-37 (chapitre 1 : « Dévots »).

Il ne faudrait toutefois pas conclure que ce contrôle scrupuleux, cette attention sourcilleuse aux faits et aux gestes des néophytes ait exclu toute expression issue de la culture traditionnelle huronne. Comme on a commencé à l'entrevoir, l'association laïque a permis l'expression d'une réalité amérindienne difficilement exprimable par un christianisme traditionnel. Il faut dire qu'à la différence de ce qui se passait dans les missions, la menace « idolâtre » s'est éloignée et les jésuites, ayant pour uniques interlocuteurs des chrétiens, sont plus enclins à les écouter sans les juger. En outre, comme Pierre Bourdieu le suggère, « plus le clergé s'efforce de régler la conduite de la vie des laïcs conformément à la volonté divine [...], plus il est contraint de faire des concessions dans ses théories et ses actions »³³. Et pour cause, en 1653, la congrégation mariale ne prend tout son sens qu'en regard d'une culture huronne, encore vivace, qui souhaite s'exprimer, malgré sa conversion au catholicisme posttridentin. Plutôt que de le transformer, l'organisation accompagne le nouveau genre de vie des Hurons. Elle sert de caution catholique qui puisse justifier la pérennité de leur mode de vie traditionnel. Elle favorise l'exacerbation de traits culturels autochtones comme l'importance accordée au chant spirituel et à la parole sans parler de l'attention nouvelle pour un art amérindien, tels les wampums ou les peaux tannées et peintes que l'on retrouve lors des rites funéraires. Il se pourrait même qu'il soit devenu nécessaire pour les jésuites de canaliser la ferveur spirituelle de six cents Hurons qui recouvrent l'espoir après des années de famines, d'épidémies et de guerre. La reprise des activités agricoles et de la traite, la construction de maisons-longues, l'accroissement de leurs effectifs et l'aide matérielle des jésuites n'a pu que favoriser une telle renaissance.

De plus, les congrégations ont ceci de particulier qu'elles s'adressent principalement aux laïcs et proposent un modèle de spiritualité qui se libère du carcan du lieu de culte. Selon une optique moderne et contre-réformiste, on cherche à étendre la piété au-delà du sanctuaire, à accroître les pratiques religieuses dans divers espaces considérés traditionnellement comme « mondains ». Quant on sait que les Amérindiens conçoivent tout l'espace naturel comme un lieu spirituel potentiel et ne donnent pas l'exclusivité à un édifice particulier³⁴, on mesure combien les congrégations étaient adaptées à leur spiritualité. De fait, le village Sainte-Marie de l'île d'Orléans n'est pas décrit par les jésuites comme un lieu refermé sur lui-même. Les Hurons ne sont pas prisonniers des fortifications, celles-ci

³³ BOURDIEU, 1971, p. 19. Nous devons cette citation de Bourdieu, permettant de mieux comprendre une telle dynamique, à Alain Beaulieu qui la met en exergue à l'un des chapitres de l'ouvrage qu'il consacre à l'évangélisation des Montagnais par les jésuites, BEAULIEU, 1990, p. 133.

³⁴ TRIGGER, 1991, p. 57-58.

n'étant que purement défensives. Leur ferveur s'étend aux champs cultivés mais aussi aux bois environnants. De ce fait, la chapelle ne constitue pas un lieu de prédilection pour les exercices de piété. Le préfet de la congrégation en 1653, Jacques Oachonk, l'exprime clairement : « ce qui console la Vierge, c'est lors qu'elle voit qu'estans sortis de la chapelle, ils [les congréganistes] ne s'oublient pas d'elle, & que sans cesse, ils luy disent [. . .], sainte Vierge, je veux vous servir » (RJ 41, p. 148). La chapelle huronne n'est le lieu de l'expression de la piété qu'à des moments particuliers, lors des messes et des jours de fêtes.

En l'occurrence, les évocations des fêtes permettent de préciser le rôle imparti à la chapelle relativement à l'espace de la communauté. C'est principalement comme lieu de dépôt qu'elle se manifeste dans la littérature. Alors qu'aucun décor permanent n'est mentionné, les divers dons des Hurons à l'Enfant Jésus, le jour de Noël 1655, offrent un aperçu de l'aspect que devait avoir l'intérieur du sanctuaire à certains moments de l'année : « Nos Chrestiens ont fait divers presens de porcelaine, huile & bled-d'inde au petit Jesus, que nous avons mis dans la Creiche à Noël ; ce qui a esté appliqué pour les pauvres » (RJ 43, p. 242). La chapelle est donc un espace transitoire entre les champs et le village, le travail agricole des Hurons et leur ferveur religieuse. Réceptacle temporaire des « biens de la terre » qui seront redistribués aux nécessiteux, elle est conçue comme le lieu de prédilection d'une transformation. Cette pratique relève bien entendu de la culture autochtone où le don constitue la clé de voûte de la cohésion sociale ; à ceci près que le passage de la production à la distribution passe dorénavant par le cadeau « symbolique » à l'Enfant Jésus placé dans la chapelle. Du reste, l'accumulation de matières apportées par les autochtones prend ici un relief particulier : les coquillages, les épis de maïs et l'huile sont, comme l'Enfant en cire, luisants et brillants. Noël, fête lumineuse, donne en effet l'occasion de faire confluer à un moment donné, en un espace spécifique et sacré, un ajout de lumière et de matières rutilantes destinées à être redistribuées au village. Ainsi la chapelle acquiert-elle cette capacité de faire irradier les biens de la terre.

D'autre part, c'est en évoquant les congréganistes les plus zélés que les missionnaires décrivent des activités qui résultent à la fois des cultures autochtone et catholique. Outre les wampums offerts à la Vierge (RJ 43, p. 238), les festins constituent des activités sociales essentielles comme celui préparé par un congréganiste après la célébration de Noël (RJ 41, p. 164 ; RJ 43, p. 238). Il en va de même pour la reconduction des rites funéraires hurons, alors que jamais l'on ne s'est approché autant d'une inhumation chrétienne. Ainsi en est-il

de l'enterrement d'un congréganiste avec plusieurs présents dont « une peau d'orignac, richement peinte, pour honorer son corps : & dequoy faire un festin à tous les invitez. Nos Musiciennes y entonnerent [...] les airs » (RJ 43, p. 240). Leur piété « tridentinisée » dispense les jésuites de justifier les expressions originales de la culture huronne ; mieux encore, elle les valorise faisant des Hurons de l'île d'Orléans un modèle pour les dévots européens, principaux lecteurs des *Relations*.

En somme, la congrégation mariale jésuite, qui avait pour objectif « la transformation de la société chrétienne dans son ensemble »³⁵, trouve un écho particulier dans le contexte canadien du milieu du siècle. Il faut dire que cette réforme socio-religieuse avait fait ses preuves dans la société d'Ancien Régime sortie exsangue des querelles confessionnelles. La lassitude des disputes, le doute, l'indifférence imposaient un changement radical qui innervait l'ensemble du tissu social et inventait de nouvelles valeurs culturelles communes. Comme l'a montré Louis Châtellier, les congrégations mariales sont parmi les instruments essentiels de la Réforme catholique parce qu'elles agissent plus sur les corps, les habits et le quotidien de ses adeptes que sur l'esprit ou la lettre d'une religion en crise³⁶. Il apparaît donc évident que la création de congrégations dans le contexte colonial américain n'a rien d'un événement mineur. Certaines de nos hypothèses telles que la valorisation des expressions artistiques amérindiennes, la résurgence d'un système de gouvernance huron ou l'acceptation de la part des jésuites d'une gestion de l'espace plus souple et plus diffuse confirme que, comme en Europe, il s'agit par l'instauration des congrégations de réformer en profondeur la société autochtone. Rappelons que les réductions des années 1630-1650 en imposant un régime chrétien par la crainte du châtiment ou de la misère, avait montré ses limites et ses dangers³⁷. Les jésuites, pour l'avoir appris à leurs dépens, savent en 1655 qu'aucune religion ne s'impose de l'extérieur ; de l'adhésion à une religion nouvelle doit sourdre l'espoir à la fois d'une transformation et d'une continuité culturelle, assurer un présent et un avenir aux Amérindiens.

Dès lors, on comprend mieux pourquoi ce fut chez les Hurons chrétiens, que naquit en 1653 la première congrégation de la Nouvelle-France. Marie-Aimée Cliche n'a pas noté ce fait et date l'acte de naissance des congrégations de 1657, soit l'année où le curé de Québec,

³⁵ CHÂTELLIER, 1987, p. 25.

³⁶ CHÂTELLIER, 1987, p. 48-53 (« Le temps mesuré »), p. 53-56 (« L'imagination dominée »), p. 56-61 (« Le corps contrôlé »).

³⁷ JETTEN, 1994, p. 45-56.

le jésuite Joseph-Antoine Poncet, crée une congrégation mariale pour les colons³⁸. Il faut également relever que Poncet, le compagnon de Chaumonot depuis leur jeunesse romaine, a sûrement été influencé par le modèle huron. Ce qui laisse supposer une réussite relative de la congrégation mariale chez les domiciliés. S'il n'y avait pas eu l'effondrement de la colonie huronne en 1656, il y a fort à parier que cette communauté se serait relevée en quelques années en assurant sa survie matérielle (agriculture et échanges) et culturelle (re-conduction des principales expressions artistiques de la société huronne : conseils politiques et ambassades, artisanat et chants).

L'attaque des Agniers contre les Hurons de l'île d'Orléans, le 20 mai 1656, marque un terme au développement de la petite colonie (RJ 43, p. 114-116). Soixante et onze Hurons sont tués ou faits prisonniers (RJ 43, p. 116). Parmi les Hurons captifs, se trouvent onze congréganistes dont son préfet, Jacques Oachonk (RJ 43, p. 118). Un an plus tard, alors que les rescapés se sont réfugiés à Québec, la Nation de l'Ours (Attignaouantans) se rend aux Agniers sans que les autorités civiles ou religieuses n'interviennent. La permission donnée par le gouverneur à la nation iroquoise d'amener les Hurons dans leur contrée est d'une grande duplicité puisque sous couvert de les libérer, il les livre à la captivité : « Onontio ayme les Hurons, ce sont des enfans qui ne sont plus au maillot, ils sont assez grands pour estre hors de tutelle. Ils peuvent aller où ils voudront sans qu'Onontio y mette aucun empeschement. Il ouvre ses bras pour les laisser aller » (RJ 43, p. 190). Les jésuites ne sont pas en reste faisant porter la responsabilité aux Hurons chrétiens qui n'auraient pas dû faire la promesse aux Agniers de les rejoindre, comme s'ils n'avaient eu d'autres choix que de temporiser : « Le Huron eust sans doute bien voulu se dédire, mais il n'y avoit plus moyen, il avoit fait la faute, il la luy falloit boire » (RJ 43, p. 188-190). Blouin parle de sacrifice de la nation huronne à la cause coloniale³⁹. De fait, soucieux de ne pas mettre en péril une trêve précaire avec les Iroquois, les autorités françaises se plient à leurs exigences. Quant

³⁸CLICHE, 1988, p. 152. Deux confréries de dévotion populaire ont été créées un an auparavant, en 1656 par Poncet, à Québec, celle du Scapulaire et celle du Rosaire. En 1657, Poncet institue également la confrérie Sainte-Anne et, enfin, la première congrégation mariale. À juste raison, l'auteur distingue les « confréries populaires » des confréries dites « spécialisées » qui ne s'adressaient pas à l'ensemble de la population en raison des exercices contraignants qui y étaient exigés. Ces congrégations sont aux nombres de quatre, une des principales, celle de la Vierge, est mise en place comme on l'a vu, dès 1653, dans la réduction huronne de l'île d'Orléans. La seconde, la congrégation de la Sainte-Famille sera aussi établie en 1671 au village huron de Notre-Dame-de-Foy ainsi qu'à la réduction des Iroquois de Saint-François-Xavier la même année. Notons qu'aucune confrérie populaire ne semble s'être implantée dans un bourg amérindien, du moins au XVII^e siècle ; ce qui montre, à qui en douterait, que les autochtones des « réductions » furent très tôt associés aux entreprises dévotes les plus ambitieuses de la colonie. Pour les confréries de la Nouvelle-France, voir CLICHE, 1988, p. 135-233.

³⁹BLOUIN, 1987, p. 253-254 d'après TRIGGER, 1991, p. 794-801.

aux jésuites, ils fondent de grands espoirs dans les missions iroquoises (RJ 44, p. 54-56)⁴⁰. Rappelons que la Nation du Rocher, livrée également en 1657, aux Onontagués (RJ 43, p. 198-206) verra certains de ses membres torturés et massacrés (RJ 44, p. 72, 186, 190, 216 ; MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 604-605). Ce que les jésuites présentent comme un simple déplacement et une incorporation pacifique des Hurons aux peuples iroquois (RJ 43, p. 186, 198) est pourtant perçu par les Hurons comme un abandon pur et simple à l'ennemi⁴¹. Nul doute qu'une telle trahison restera longtemps ancrée dans les mémoires comme le laisse supposer le témoignage de Charlevoix au XVIII^e siècle⁴².

2.1.2.3 Le « Fort des Hurons » à Québec (1658-1668)

Il ne reste plus que la Nation de la Corde, soit cent-cinquante personnes au bas mot, pour représenter les Hurons dans la colonie. En 1658, le gouverneur Louis d'Ailleboust, ingénieur militaire de formation, leur fait bâtir un fort dans la Haute-Ville, à proximité du château Saint-Louis (RJ 45, p. 244). En 1660, quarante Hurons de Québec, partis en guerre contre les Iroquois, sont tués ou faits prisonniers au cours du célèbre combat du Long-Sault (RJ 45, p. 244-258). La communauté s'est réduite comme peau de chagrin à une centaine de personnes. De 1660 à 1666, la vie des Hurons dans la colonie, donne lieu seulement à trois chapitres des *Relations*, différents de tons de ceux qui avaient été consacrés au village de l'île d'Orléans. En premier lieu, la petite communauté, bien que retranchée derrière un fort, est plongée dans la ville de Québec. Cette cohabitation avec les Français inquiète le rédacteur de 1664, qui, à deux reprises, fait jouer un rôle déplaisant aux colons. Une fois, c'est un Français qui essaye de « dévoyer » une femme huronne en lui offrant un wampum ; une autre fois, ce sont des jeunes filles, à peine débarquées, qui entrant dans la chapelle des jésuites font montre d'une curiosité déplacée en ayant les « yeux continuellement tourne

⁴⁰Sur les raisons de la non-intervention des autorités coloniales et des jésuites, voir l'analyse proposée par Bruce Trigger qui explique cette attitude des jésuites par leur conviction que leurs travaux pastoraux doivent à présent se tourner vers l'Iroquoisie et que ce n'est donc pas abandonner les Hurons que de les laisser entre les mains de nations que l'on s'apprête à convertir. Voir TRIGGER, 1990, p. 382-384, 397. Rappelons que le départ de Claude Dablon, Jacques Frémin et René Ménard pour fonder une première mission iroquoise, celle de Sainte-Marie de Gannentaha à Onontagué (RJ 43, p. 134), précède de quelques jours (17 mai 1656) l'attaque du bourg huron de l'île d'Orléans par les Agniers.

⁴¹Au moment de la capture des Hurons et de leur départ de l'île d'Orléans, Chaumonot n'est pas présent. Il œuvre avec Claude Dablon depuis l'automne 1655 chez les Onontagués.

⁴²Témoignage cité par BLOUIN, 1987, p. 248. Cet abandon a aussi laissé un souvenir ineffaçable chez les Hurons-Pétuns des Grands Lacs, HAVARD, 2003, p. 449.

vers ces Sauvages » (RJ 49, p. 86-88). Rien ne transparaît dans les *Relations* sur l'état de la communauté et la manière dont elle se remet de la chute démographique et de l'abandon des siens.

À vrai dire, depuis 1656, l'essentiel des efforts jésuites se porte sur les missions iroquoises. Les pères ont perdu l'espoir d'étendre le catholicisme par le moyen des Hurons. Les quelques « débris » dans la ville de Québec ne sont au mieux que des modèles à suivre pour les habitants et les Iroquois⁴³. D'ailleurs, c'est l'arrivée à Québec de deux cents Iroquois convertis qui ravive les espoirs de faire survivre le groupe christianisé (RJ 52, p. 18). De plus, au cours de la décennie (1656-1666), Chaumonot est souvent amené à quitter les Hurons. En 1657, à Sainte-Marie de Gannentaha, il fonde même avec ses confrères trois autres congrégations de la Vierge (RJ 44, p. 40-42).

Autre élément révélateur, les *Relations* des années 1664-1665 dressent quelques portraits d'individus au comportement édifiant. Citons, par exemple, l'évocation longue et détaillée de la « belle mort » de Jeanne Oüendité qui donne lieu à un portrait psychologique qui ne laisse en rien présumer des dispositions intérieures du reste de sa nation (RJ 52, p. 26-42). Favorisée par une vision de la Vierge peu de temps avant sa mort, la jeune fille entre en extase. Expérience sensorielle totale où les cinq sens, à tour de rôle, lui donnent un avant-goût du paradis (RJ 52, p. 30). Cette intimité avec la Vierge et le bonheur suscité par une proximité aussi « charnelle » avec le divin lui fait espérer de retrouver un jour un village et des champs (RJ 52, p. 36), bref un mode de vie traditionnel que sa nation a dû quitter de force. Derrière les poncifs d'une belle mort, transparaît les regrets de cette poignée de néophytes brutalement extirpés de leur mode de vie traditionnel.

Cette période constitue également la fin de l'hégémonie des jésuites en matière pastorale. L'arrivée des sulpiciens (1657) puis celle d'un vicaire apostolique (1659) (RJ 52, p. 42) renforcent l'encadrement religieux de la population française. La mainmise royale, dès 1663, change aussi radicalement le paysage culturel et politique de la colonie, sans parler de la création du Séminaire de Québec la même année et le retour de Monseigneur de Laval⁴⁴. Qui plus est, les projets de francisation, abandonnés depuis longtemps par les jésuites, mais dont le Roi et les sulpiciens font leur grand projet, placent les pères de la Compagnie dans

⁴³JETTEN, 1994, p. 64.

⁴⁴BAILLARGEON, 1972, p. 17-42 (chap. II : « La fondation du Séminaire de Québec et son union au Séminaire des Missions-Étrangères de Paris »).

une situation délicate⁴⁵. Même avec le soutien de Monseigneur de Laval, qui ne se berce pas d'illusions au sujet de la francisation (RJ 52, p. 46)⁴⁶, les jésuites adoptent un discours plus prudent ces années-là concernant les Amérindiens domiciliés dans la vallée laurentienne. De plus, il y a fort à parier que le fait que les Hurons chrétiens soient immergés dans la société française de Québec était une situation inadaptée pour les jésuites farouchement opposés aux projets royaux et sulpiciens de civilisation⁴⁷. En 1666-1667, il devient nécessaire de « recréer » un village chrétien sous domination jésuite. Il fallait donner la preuve que la conversion et la sanctification des autochtones ne passaient pas par une soumission aux mœurs et à la langue des Français, mais par l'obéissance à un ordre divin qui dépasse les clivages de civilisation.

2.2 Instituer des lieux

2.2.1 Notre-Dame de Foy

2.2.1.1 Nouvel établissement à la côte Saint-Michel (1668-1673)

La longue parenthèse du séjour à Québec se referme sur les obsèques de Jeanne Oüendité, l'adolescente morte « en état de sainteté » (RJ 52, p. 228) qui avait rêvé qu'elle « habiteroit encore le nouveau Village qu'on leur preparoit sur les terres de Sillery, & qu'elle verroit la belle recolte qu'on feroit dans les Champs » (RJ 52, p. 36). De fait, après un court séjour à Beauport (CHAUMONOT, 1885, p. 174), les jésuites décident en 1668 d'installer les Hurons sur une de leurs terres, située à six kilomètres de la réduction de Sillery (CHAUMONOT, 1885, p. 174-175). Ainsi, plus de dix ans après leur départ précipité de l'île d'Orléans, les Hurons reprennent-ils leur mode de vie traditionnel départagé entre les activités de traite, de pêche, de chasse et d'agriculture. Une petite chapelle en bois, dédiée à l'Annonciation, est vite édifiée (RJ 54, p. 286).

Chaumonot ne vit pas avec les Hurons, mais à Sillery. En son absence, c'est au néophyte

⁴⁵ BAILLARGEON, 1972, p. 76-77 ; BLOUIN, 1987, p. 263-264.

⁴⁶ En 1668, Marie de l'Incarnation adopte la même position que l'évêque au sujet de la francisation des autochtones : « Si sa Majesté le veut nous sommes prêtes de le faire par obéissance [...], parce que nous sommes disposées de faire ce qui sera à la plus grande gloire de Dieu. C'est pourtant une chose très-difficile, pour ne pas dire impossible de les franciser ou civiliser. Nous en avons l'expérience plus que tout autre » (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 809).

⁴⁷ JETTEN, 1994, p. 126-130.

Louis Thaondechoren que revient le soin d'entretenir la piété de ses compatriotes. Il le fait dans la chapelle, en véritable suppléant du jésuite, preuve que l'instruction est assez avancée pour laisser la direction temporaire du village chrétien aux autochtones (RJ 52, p. 236). Les jésuites insistent sur ce point à plusieurs occasions : comme ils sont parfaitement soumis « à la loi de Dieu », les initiatives chrétiennes sont principalement dues à leur ferveur. En passant le relais à leurs ouailles, les pères sanctionnent une évolution au sein de la réduction : la plupart des aumônes, des actions charitables et des pratiques pieuses proviennent des autochtones. D'une certaine manière, en montrant que ce sont les autochtones qui souhaitent vivre selon une discipline religieuse rigoureuse, les jésuites entendent prouver que l'avancement de la foi tient moins à une volonté de leur part qu'à la profonde disposition des Amérindiens au christianisme.

Parallèlement à cette autonomie reconnue aux Hurons de la côte Saint-Michel se développe un véritable discours sur les productions matérielles et artistiques des autochtones. Les wampums et les peaux peintes sont évoqués en plus grand nombre à partir de 1667. Non moins essentiel, la plupart de ces présents sont déposés dans la chapelle et contribuent, au moins temporairement, à sa décoration (RJ 52, p. 236). En effet, la christianisation des pratiques traditionnelles huronnes semble prendre son envol à la fin des années 1660. Il s'agit d'une transformation qui passe, du moins à ce que l'on peut en juger à la lecture des *Relations*, par une incorporation progressive des pratiques catholiques à l'intérieur de la culture huronne. Les wampums ou les biens matériels précieux ont une forte connotation chrétienne sans pour autant que leurs significations initiales soient altérées. Ce processus n'est d'ailleurs pas propre au village huron, on le retrouve également dans les autres missions jésuites de la même époque⁴⁸. Ce qui est à retenir, c'est que la chapelle et le cimetière de la réduction deviennent les lieux de prédilection de phénomènes interculturels.

Selon la relation de 1667, c'est du capitaine Ignace Thaondechoren que viendrait l'habitude des Hurons d'offrir des wampums à la Vierge. Il aurait trouvé l'idée d'une telle pratique en observant le rituel du pain bénit suivi par les Français (RJ 52, p. 234-236 ; RJ 53, p. 116)⁴⁹. Ceci est présenté comme une nouveauté alors que, comme on le sait, dès

⁴⁸Voir, par exemple, la profusion de divers dons (pelleteries en particulier) des Amérindiens pour leur chapelle de mission de Tadoussac, *Second registre de Tadoussac, 1668-1700*, 1972.

⁴⁹Les offrandes de pain bénit par les autochtones ont été instituées par les jésuites dès 1637-1638 en Huronie comme l'atteste la lettre que François du Perron adresse en avril 1639 à son frère où il décrit le déroulement de l'office dans la chapelle d'Ossossané : « à l'offertoire le pain bénit que les sauvages présentent par tour » (RJ 15, p. 166).

les premières années de leur installation dans la colonie (1654), les Hurons avaient déjà offert de nombreux wampums à la Vierge. En fait, le rédacteur essaye de mettre de l'avant la capacité des néophytes à traduire, suivant leurs propres habitudes culturelles, les actes les plus louables des colons. La culture huronne se conforme à la morale chrétienne ; mieux encore, elle l'enrichit. Les dons de wampums et de peaux ornées se succèdent suivant une logique toute catholique. En effet, c'est à la faveur des prières pour les morts que les dons les plus importants sont faits (RJ 52, p. 240-242, 248, 256 ; RJ 53, p. 98, 116, 128 ; RJ 58, p. 140). Déposés dans la chapelle, ils sont ensuite vendus ou échangés par les jésuites pour nourrir les plus pauvres ou pour obtenir d'autres biens matériels. L'absence de numéraires dans la colonie a dû favoriser une telle pratique sans cependant constituer une explication satisfaisante. Plus fondamental, à notre avis, est l'évolution des pratiques funéraires huronnes : au lieu de placer dans les tombes leurs biens les plus précieux, ils les donnent aux jésuites ou aux colons *via* un dépôt dans le lieu cultuel. Un wampum et une peau peinte aident, par exemple, à « payer » ou récompenser les jésuites, l'évêque, les ursulines et les hospitalières pour l'enterrement fastueux de l'une des leurs à la cathédrale de Québec, en 1670 : « afin que tout ce que vous estes de serviteurs et de servantes de Dieu, vous continuiez à secourir de vos prieres l'Ame du pauvre defunt » (RJ 53, p. 112). Leurs dépenses ne s'arrêtent pas là puisque le jésuite ajoute :

Elle avoit de reste quelques hardes du defunt ; des raquettes, une belle ceinture, & un beau plat : elle me presente ces choses, me suppliant de les donner à quelque François que je sceusse estre homme de bien, pour l'obliger par reconnaissance, à contribuer de ses prieres à la delivrance de son cher mary, si peut-estre il estoit encore dans le Purgatoire (RJ 53, p. 112).

Même si cette procédure se déroule à l'église de Québec, l'essentiel de ce processus de transformation matérielle et culturelle passe dorénavant par la chapelle de réduction :

D'abord qu'il [Ignace, capitaine huron] vid une Eglise dans son Bourg, bastie en l'honneur de la sainte Vierge, il montra un desir nonpareil de faire contribuer ses Compatriotes à sa decoration : & pour leur donner l'exemple, il commença tout le premier à payer tres-exactement les dixmes de ce qu'il avoit recueilly : en quoy il fut suivy de tout le reste des habitans du Bourg. Ce fut luy aussi qui s'estant apperceu que les François tous les Dimanches, offroit un pain benit avec quelque peu d'argent, sollicita tous les Hurons de les imiter, & de donner à l'offrande, au lieu d'argent, de la pourcellaine qui est la monnoye de leur païs (RJ 53, p. 116 ; voir aussi RJ 55, p. 256).

Aussi, tout porte à croire que les jésuites élaborent un discours qui tente d'intégrer les nouveaux impératifs coloniaux de francisation. Vers les années 1667-1669, avec l'implantation

d'une administration royale dans la colonie, le rêve d'une société culturellement homogène, autrement dit parfaitement francisée et « civilisée », est à l'honneur. De surcroît, on l'a dit, les jésuites ne sont plus seuls sur la scène pastorale. Même s'ils ont de leur côté, rien de moins que l'évêque, ils doivent faire face à l'acrimonie des autorités, en particulier celle des sulpiciens. Ceux-ci leur reprochent, entre autres, de n'avoir pas « civilisé » les autochtones et d'avoir fait preuve de laxisme en acceptant la majorité de leurs habitudes culturelles. En ayant fait reposer l'essentiel de leur apostolat sur l'acquisition des langues autochtones, les jésuites n'ont fait que retarder, selon eux, l'intégration des Amérindiens au sein de l'empire colonial. Par conséquent, quel rôle peuvent jouer les Hurons domiciliés dans la colonie ? N'est-il pas étrange qu'ils continuent à vivre suivant leur propre culture (langue, rites funéraires, conseils politiques) et ceci, avec l'approbation des jésuites ? Comment ces derniers peuvent-ils justifier leur stratégie pastorale aux antipodes des nouveaux idéaux coloniaux ? Dans le passage cité précédemment, qui résume en quelque sorte les *Relations* concernant les domiciliés à la fin des années 1660, la culture matérielle tient un rôle essentiel dans l'élaboration d'un discours qui cherche à accorder les aspirations coloniales de civilisation avec leur désir de prendre en compte les valeurs amérindiennes. En conséquence, l'attention particulière dont font l'objet les productions artistiques amérindiennes s'explique en premier lieu parce qu'elles sont les signes visibles (et donc vérifiables) que certains traits culturels hurons – la générosité, le soin apporté aux morts, la solidarité villageoise – sont des qualités qui ne peuvent que servir à l'intériorisation de la foi nouvelle et à l'adoption des mœurs françaises. Sûrement pour se concilier les autorités coloniales, les jésuites expliquent à travers l'évocation des décors temporaires de la chapelle de l'Annonciation que les convertis s'autorisent les expressions de leur propre culture non par « bravade », mais par un désir d'imiter les Français. Il n'est d'ailleurs pas anodin que l'on évoque ici le paiement de la dîme, cet impôt venant juste d'être créée en 1663 par Monseigneur de Laval (BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, 1997, vol. 1, p. 151)⁵⁰. Les Hurons se plient donc comme les Français au nouvel encadrement ecclésial. En évoquant le décor de la chapelle de l'Annonciation, décor que les colons et les instances civiles et religieuses connaissent, les pères donnent la preuve de cette « imitation » ; ainsi justifient-ils un décor relevant d'une tradition autochtone par la volonté des Amérindiens d'imiter les Français et d'obéir aux autorités coloniales. En somme, il s'agit d'une tentative habile de prévenir les critiques les

⁵⁰BAILLARGEON, 1972, p. 30-33.

plus acerbes provenant de la métropole sans cependant faire de compromis sur le fond.

Suivant cette perspective, le village huron, même composé d'un petit nombre de personnes, constitue pour les jésuites, avec celui tout récemment créé de La-Prairie-de-la-Madeleine (1667), une « vitrine », qui doit convaincre de l'efficacité de leur apostolat. En soustrayant les Amérindiens à l'influence directe des autorités civiles, les jésuites font le pari de créer une société chrétienne exemplaire. Mais, en créant un lien étroit entre les Français et les Hurons, en insistant sur le fait que ces derniers imitent les premiers, ils insèrent leurs travaux dans l'encadrement pastoral de la colonie qui est en train de se mettre en place précisément à cette époque. Il nous fallait évoquer cette question afin de comprendre les efforts déployés par les jésuites pour obtenir des objets artistiques exceptionnels et créer des décors pour les domiciliés plus proches de ceux des colons. La raison ne tient-elle pas à cette volonté de proclamer la réussite de leur entreprise tout en montrant qu'ils obéissent aux nouveaux impératifs pastoraux et coloniaux ?

Aussi les jésuites ne peuvent-ils soustraire les Hurons au monde colonial. Par contre, même immergés dans la colonie, voisinant avec les colons, les néophytes « sont gens choisis qui ayment la Religion Chrestienne, & qui peuvent servir d'exemple à tous les autres » (RJ 52, p. 228). En créant une société modèle, les jésuites pensent que la ferveur des autochtones va innover le tissu colonial et, du même coup, qu'ils ont, en tant que « tuteurs », encore un rôle à jouer dans la région de Québec. Les Hurons ont vocation à donner une impulsion à l'élan de dévotion et à l'encadrement ecclésial qui sont en train de se mettre en place au cours de ces années. Ceci expliquerait le préambule du chapitre sur le village huron de 1671, écrit par Claude Dablon. Celui-ci présente la bourgade non pas comme un village refermé sur lui-même, mais comme un pôle religieux à l'échelle de la colonie : « La Providence Divine les a ramassez en un lieu, dit la coste de S. Michel, fort peuplé de François, pour profiter de leurs bons exemples, & réciproquement, pour édifier les François, par leur pieté » (RJ 54, p. 286). Un an plus tard, le discours est beaucoup plus explicite : « au milieu des habitations Françaises, pour faire voir qu'elle n'a point d'acceptation des personnes dans la distribution de ses dons, pour donner de la confusion à nos François, par les bons exemples de cette Colonie » (RJ 55, p. 248). Le village des domiciliés marque une avancée dans l'unité socio-religieuse rendue possible par une proximité territoriale qui subsume les différences ethniques, sans cependant mener à leur confusion. En effet, les rapports sont pensés en terme d'imitation et de réciprocité, voire de supériorité des Hu-

rons à qui il est donné de servir d'exemple aux Français. Sur le plan spatial, cette unité franco-huronne se concrétise avec l'arrivée d'une statuette de Notre-Dame-de-Foy, comme l'indique Dablon en 1671 :

Leur bourgade est située auprès d'une Chapelle, qu'ils ont bastie conjointement avec les habitans du lieu, où est honorée une Image en bosse de la Sainte Vierge, faite du bois d'un chesne, dans le cœur duquel il s'en trouva, il y a soixante ans, une de pareille grandeur, au bourg de Foye, dans le païs du Liege, à une lieuë de la Ville de Dinant. [...] tout le Canada y a recours (RJ 54, p. 286).

2.2.1.2 La statuette de Claude de Véroncourt

De fait, une statuette de Notre-Dame-de-Foy a bien été envoyée à Claude Dablon en 1669 par le jésuite Claude de Véroncourt du collège de Nancy (CHAUMONOT, 1885, p. 175). L'authentique, qui accompagne l'envoi, donne une bonne description de l'objet :

Je soubsigné, Claude de Veroncourt, Religieux et Prestre de la Compagnie de Jésus au College de la mesme compagnie à Nancy certifie à tous qu'il appartiendra [...] que la Nostre Dame, faite de bois cy-jointe, tenante sur son bras droict, son petit enfant Jésus, et enclose dans une layette, peinte en bleu au dedans avec de petites étoiles d'or : est entièrement du vray bois du premier chesne, dans lequel fut trouvée (il y a plusieurs années) l'image miraculeuse de Nostre Dame de Foy, distante environ d'une lieue de la ville de Dinant, au pays de Liège [...] Et cette image [...] a esté faite par nicolas de Rieu, maistre sculpteur, résidant en la dite ville de Dinant au frais de Damoiselle Marie Bastien⁵¹.

À la demande de l'expéditeur, l'effigie parvient rapidement aux Hurons : « L'an passé on envoya à nostre Rd Pere superieur [Claude Dablon] une statue [...] de Nostre Dame de Foy [...] : & comme ceux qui envoioient cette statue avoient temoignés qu'ils souhaitoient qu'elle fust placée en quelque Chapelle où les Sauvages font ordinairement leurs exercices de piété » (RJ 53, p. 130 ; voir aussi RJ 54, p. 288).

En 1670, une chapelle, cette fois-ci en pierre, est construite pour accueillir la statuette. Placée sous le vocable de Notre-Dame-de-Foy, elle est fréquentée par les Hurons domiciliés et les Français de la région (CHAUMONOT, 1885, p. 175-177). Elle devient rapidement un lieu de pèlerinage comme ne manque pas de le signaler Dablon : « Les Pèlerins y abordent de tous costez, ou pour y trouver soulagement dans leurs maladies corporelles,

⁵¹ « Lettre du P. de Véroncourt au P. Chaumonot certifiant l'authenticité de la statue de Notre-Dame de Foy envoyée au Canada, datée du 5 février 1669 » dans LINDSAY, 1900, p. 133, note 1.

et spirituelles, ou pour y laisser, après en avoir été guéris, des marques signalées de leur reconnaissance » (RJ 54, p. 286). Chaumonot insiste également sur ce point : le sanctuaire amérindien, en obtenant une statue « miraculeuse », devient un centre symbolique essentiel pour l'ensemble de la colonie.

Et certes on auroit de la peine à croire combien ensuite cette Chapelle fut fréquentée. Les Dimanches & les Festes il y vient de toutes parts tant de Pele-rins, des habitations Françoises, qui sont mesme les plus éloignées, que souvent ils ne peuvent pas tous y entrer (RJ 53, p. 132 ; voir aussi à ce sujet CHAUMONOT, 1885, p. 176-177).

La statue provoque la confection d'un wampum destiné à la Vierge de Notre-Dame de Foy, sise à l'église de Dinant. Comme le premier wampum de 1654 pour la congrégation parisienne, celui-ci porte une inscription latine : « Beata quae credidisti » (« Tu es Bien-heureuse d'avoir cru », Luc I, 45) (CHAUMONOT, 1885, p. 178). Les jésuites de la province de Liège reçoivent avec enthousiasme le collier autochtone :

Les Jésuites, qui ont là un collège, se servirent de cette occasion pour exciter de plus en plus de monde au culte [...] de la Sainte Vierge. Ils firent donc faire un char, où le collier et quelques autres ouvrages des Hurons étaient portés comme en triomphe, et soutenus par deux hommes couverts de peaux d'ours, pour représenter nos sauvages qui faisaient ce présent (CHAUMONOT, 1885, p. 178-179).

Autrement dit, autour de l'effigie mariale se cristallise des univers disparates. D'abord, au Canada, la statuette a réuni les Hurons et les colons autour d'un même sanctuaire ; ensuite, en France, les jésuites du collège de Dinant en représentant, du mieux qu'ils le peuvent, les autochtones à leurs côtés essayent d'unir dans une même louange à la Vierge deux peuples éloignés. D'une certaine manière, les différences sont exaltées, les distances sont transcendées.

Une lettre des habitants de Dinant, datée du 12 juillet 1672, confirme cette interprétation. La rencontre entre le wampum huron et la statue de la Vierge y est décrite comme celle de deux personnes faisant leur pèlerinage au sanctuaire de Notre-Dame. Par une telle mise en scène, on cherche à exprimer l'union de deux communautés *via* les objets qui les définissent et les symbolisent :

Lors la Compagnie, de Celles, (elle porte 500 hommes), avec la Cavallerie des Ecoliers des Pères Jésuites, de Dinant, salua Nostre Dame de Foy, qui estait venue rencontrer vos beaux présents, par une descharge générale : Cela fait des deux processions, on n'en fit qu'une, et on vint droit à Foy, ou pendant

la grande messe, au fanfar de quatre trompettes et au tintamar des grosses boëttes, on offrit vos chers Présents⁵².

La réception du wampum les honore tant que les autorités de Dinant envoient en signe de gratitude des présents aux Amérindiens : « trois robes qui lui ont été icy présentées, et un chappellet de pierres de son champ, qui servira de Collier, à sa bien aymée Fille du Canada ». Les donateurs prennent soin de préciser que ces cadeaux doivent être appendus à la statue de Notre-Dame de Foy conservée à la chapelle huronne⁵³.

À lire la missive de 1672, il semble que cet échange de présents soit même plus important pour les Dinantais que pour les jésuites du Canada. Il faut dire que la ville se situe dans une des régions de France gagnée à la Réforme et qui, par conséquent, bénéficie d'une forte offensive catholique. Le culte envers Notre-Dame de Foy a surgi en 1609 avec la découverte par un charpentier d'une statue en pierre de la Vierge au creux d'un chêne⁵⁴. Dès 1618, une chapelle est construite qui draine, à la faveur de nombreux miracles, les habitants de la région⁵⁵. Le culte marial sert de rempart à la Réforme en attirant à lui la ferveur du petit peuple. Les jésuites, principaux artisans d'une telle reconquête, propagent le culte dès les années 1620 avec la parution d'un livre consacré à Notre-Dame de Foy qui connaîtra plusieurs impressions au cours du siècle⁵⁶. Le jour de l'inauguration de l'église, le 8 septembre 1624, douze milles fidèles sont présents⁵⁷ : le sanctuaire, richement orné, se dresse tel un bastion de la dévotion mariale. Entre autres, les frères Michel et Jaspar Stilmant de Dinant ont peint un plafond composé de 146 panneaux formant une galerie d'effigies de saints. Il s'agit de l'un des plus vastes plafonds de la région de Belgique encore conservé de nos jours⁵⁸ qui témoigne de l'intense activité artistique et dévotionnelle pour asseoir la Contre-Réforme en Flandre. Non contents de cela, les jésuites et les Dinantais ont étendu la dévotion bien au-delà de leur localité. Comme on peut le constater avec l'envoi de Véroncourt, la Lorraine fut aussi parmi les régions à avoir bénéficié de répliques en bois de

⁵² « Les enfants de Notre Dame de Foy près de Dinant, sur la rivière de la Moeuse, à ceux de Notre-Dame de Foy, en Canada, salut », datée du 12 juillet 1672, dans LINDSAY, 1900, p. 158-160.

⁵³ « Les enfants de Notre Dame de Foy » dans LINDSAY, 1900, p. 159.

⁵⁴ Pour l'histoire du culte, nous utilisons DAYEZ, 1956.

⁵⁵ DAYEZ, 1956, p. 22.

⁵⁶ Pierre Bouille, *Dame de la Foy, Histoire de la découverte et merveille de l'Image Notre Dame de Foy trouvée en un chesne près de la ville de Dinan pays de Liege*, 1620, 86 p. L'ouvrage est réédité à Liège en 1623 puis en 1627, chaque fois enrichi d'une centaine de pages supplémentaires ; en 1666, il compte 414 pages.

⁵⁷ DE REUME, 1876, p. 549.

⁵⁸ DAYEZ, 1956, p. 23-24.

la statue de Foy. Bien que les aires touchées soient principalement situées dans le nord de la France, le culte s'est étendu jusque dans le sud-est du pays. Par exemple, une réplique de la statue de Notre-Dame de Foy a abouti au couvent des ursulines de Vienne (Rhône-Alpes). D'ailleurs, c'est la même Marie Bastien de Dinant, citée par Claude de Véroncourt dans son authentique, qui a donné l'effigie à un jésuite en 1658, un certain Noël Roberti Vuckl de la Tour, qui l'offrit à son tour aux ursulines de sa cité⁵⁹. Les répliques à partir du bois de chêne, ayant accueilli la statue vénérée, se multiplient donc grâce aux actions conjointes des habitants, des artisans et des jésuites de Dinant.

Enfin, l'arrivée en « fanfare » du wampum huron couronne des dizaines d'années d'efforts pour étendre le culte dinantais. La part active prise par les habitants de la ville trahit également un sentiment de fierté « nationale » que la présence du wampum huron ne peut que conforter. Aussi les envois des robes et des chapelets de pierre, dont les Dinantais gratifient les Hurons de Foy, sont-ils présentés comme des contre-prestations. Les habitants font exactement ce que les Hurons ont fait pour leur ville : reconnaître le pouvoir d'un lieu lointain, sa renommée et son caractère vénérable grâce à des *ex-voto* offerts à une statue miraculeuse présente sur leur terre. Par conséquent, la statuette de Foy et ses répliques, fabriquées dans la même ville, prennent possession des espaces selon un mouvement centrifuge qui finit par sacraliser le village laurentien, mais, en retour, sa vénération par les Hurons apporte un surplus de renommée et de sacralité à la Vierge sise à Dinant. À ce point du processus, il n'est plus question de savoir qui sont les plus honorés, les Dinantais ou les Hurons.

Par contre, au Canada, le fait que l'arrivée de la statuette ait créé un pôle d'attraction pour l'ensemble de la population coloniale n'empêche pas les Hurons de se rendre dans d'autres lieux pour pratiquer leur nouvelle religion. Nous pensons ici, tout particulièrement, à l'église de la côte de Beaupré dédiée à sainte Anne depuis 1658, l'un des premiers sanctuaires de pèlerinage de la Nouvelle-France. Lieu de dévotion populaire s'il en est, la chapelle du Petit-Cap est fréquemment évoquée dans la littérature de l'époque (RJ 50, p. 44-46 ; RJ 51, p. 86-100). Il semble d'ailleurs que les néophytes amérindiens aient voué un culte particulier à la mère de la Vierge comme cela ressort des témoignages

⁵⁹DESTREE, 1904, p. 735-736. Basile Dayez fournit une première liste des régions où s'est disséminée la dévotion principalement sous la forme d'associations pieuses. Même s'il n'indique aucune date à ce sujet, il y a de bons motifs de croire qu'au XVII^e siècle les villes concernées sont en majorité celles du Nord et de l'Est de la France, DAYEZ, 1956, p. 26-29.

du temps⁶⁰. Les Hurons, par exemple, avaient pris l'habitude de s'y rendre et ce, en dépit du fait que leur propre chapelle était devenue un lieu de pèlerinage.

Marie Oendraka, me fit ressouvenir que feu son mary, & une sienne fille pour lors forts malades, avoient fait ensemble en Canot un Pelerinage à Sainte Anne, pour obtenir par l'intercession de cette Sainte [...] ou la santé, ou une belle mort [...]. Ensuite elle me proposa le dessein qu'elle auroit [...] d'entreprendre un semblable Pelerinage, pour rendre ses devoirs à sa Bienfaitrice, [...], par un present de deux mille grains de Pourcellaine, (qui sont les pierreries du païs) (RJ 54, p. 300).

D'ailleurs, quand viendra le temps de quitter Notre-Dame-de-Foy pour la chapelle de Lorette, c'est encore à sainte Anne que les Amérindiens confieront la réussite de leur entreprise (RJ 60, p. 74).

2.2.1.3 La congrégation de la Sainte Famille

La dévotion à la Sainte Famille acquiert un rôle prépondérant dans la vie spirituelle de la colonie à partir des années 1660⁶¹. Une congrégation lui étant consacrée est créée à Montréal en 1663 par Madame d'Ailleboust et Chaumonot (CHAUMONOT, 1885, p. 163-167). Elle est institutionnalisée un an plus tard à Québec par Monseigneur de Laval (CHAUMONOT, 1885, p. 170). Outre que Chaumonot est le principal artisan de cette organisation, les Hurons chrétiens, habitant à cette époque dans la ville de Québec, en seront parmi les premiers affiliés (RJ 52, p. 253). Chez les Français, la nouvelle confrérie s'adresse aux femmes et aux jeunes filles pour ne pas faire ombrage à la congrégation mariale qui a pour affiliés les hommes (CHAUMONOT, 1885, p. 170-171). De nombreuses initiatives, en particulier celles émanant de Monseigneur de Laval, vont par ailleurs accroître son importance au fil de la décennie. Tous les ordres religieux ainsi que les laïcs dévots y seront associés⁶².

En 1671, une congrégation de la Sainte Famille est fondée à la réduction huronne de Notre-Dame-de-Foy. À la différence de ce qui se passa sept ans auparavant à Québec, celle-ci ne provoque pas de dissociation entre les femmes et les hommes puisque la congrégation de la Vierge, existant depuis 1653, fusionne avec celle de la Sainte Famille. Voici comment Chaumonot présente cette création :

⁶⁰GAGNON, 1999, p. 163-175.

⁶¹Sur l'histoire et l'iconographie de la Sainte Famille, lire PORTER, 1984, p. 55-61.

⁶²GAUTHIER, 2000, p. 7-65 (« La dévotion à la Sainte Famille en Nouvelle-France au XVII^e siècle »).

Une bonne Huronne élevée dans le Monastere des [...] Ursulines, & mariée à un François, parlant un jour, à quelques-uns de ses parens de la devotion de l'esclavage de la Sainte Vierge, leur fit concevoir un tel desir de l'embrasser, qu'ils ne cessèrent point de m'importuner que je ne l'eusse introduite parmy eux. Je le fis le mois de Juin passé; & dautant que ces bonnes gens ont une grande tendresse pour la sainte Famille de Jesus, Marie & Joseph, je les disposay à entrer dans la Confrerie que Monseigneur nostre Evesque en a establie à Quebec; [...]. On ne sçauroit croire la benediction que Dieu a donnée à cette devotion; Dés le lendemain qu'elle fut instituée, ces bonnes gens coururent devant le jour à la Chapelle, pour y réciter leur Chapellet (RJ 54, p. 288-290).

L'initiative en revient encore une fois aux Amérindiens; plus précisément, à une femme autochtone « francisée » puisque à la fois éduquée par les ursulines et mariée à un colon. Ainsi Chaumonot prend-il soin de ne pas s'attribuer la création de la confrérie en octroyant ce privilège à l'évêque et en rappelant que ce sont les ursulines qui ont instillé auprès des fillettes séminaristes cette affection envers les parents de Jésus. Du reste, comment ne pas songer au célèbre tableau de *La Sainte Famille à la Huronne* du frère Luc récollet qui illustre à la perfection cette fondation⁶³ (Fig. 2.1). C'est bien une Huronne convertie, probablement pensionnaire chez les ursulines, qui se « réfugie » auprès de la Sainte Famille. Que le tableau soit contemporain de la création de la congrégation de la Sainte Famille chez les Hurons domiciliés n'est certainement pas un hasard; ce serait un indice supplémentaire pour croire Chaumonot quand il souligne que cette fondation est née de la piété partagée entre les habitants de Québec, les domiciliés hurons et la communauté des ursulines. La dévotion envers la Sainte Famille dépasse les états de vie, les appartenances culturelles et par là unifie la petite colonie.

Notons également que l'institution contribue à accroître l'importance de la chapelle de réduction. Les Hurons se précipitent vers elle avec diligence et ponctualité : elle devient le lieu par excellence de leur attachement à la Vierge ou, dans une optique jésuite, celui d'une « servitude volontaire » : « Quand ils vont au travail ou qu'ils en reviennent, ils ne manquent point d'entrer dans sa Chapelle, pour luy [statue de la Vierge] offrir leurs

⁶³Cela ne veut pas dire que le tableau ait été commandé spécialement pour commémorer la création de la congrégation parmi les Hurons. Il est probable qu'il ait été exécuté pour orner la chapelle dédiée à l'Enfant Jésus édifiée en 1671 au monastère des ursulines (Pour la création de cette chapelle latérale, voir *Annales des ursulines de Québec, 1639-1822* cité dans MUSÉE DU QUÉBEC, 1973, p. 68). Mais, à vrai dire, les dévotions de l'Enfant Jésus et de la Sainte Famille sont si imbriquées à cette époque, comme sont d'ailleurs indissociables les dévotions des Français et celles des Hurons chrétiens, que les deux hypothèses – commémorer la création de la sodalité au village huron et orner une chapelle du monastère des ursulines – ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Jusqu'à ce jour, la première attestation de ce tableau dans les sources date du XIX^e siècle (Liste Desjardins). Selon Laurier Lacroix, il aurait peut-être appartenu aux jésuites. Par contre, son ancienneté et son attribution sont attestées, LACROIX, 1999, p. 288.



FIG. 2.1: CLAUDE, François, dit Frère Luc, *La Sainte Famille à la Huronne*, vers 1670-1671, huile sur toile, 121,9 x 106,7 cm, Québec, monastère des ursulines.

petits services » (RJ 54, p. 290). Dès lors, le sanctuaire est le lieu de la présence de la Vierge, celui de la réunion des congréganistes ; là où ils l'honorent, la servent et écoutent les conférences spirituelles du prêtre (RJ 54, p. 292). L'érection d'une association pieuse, contrôlée et quotidienne, fait de la chapelle un centre d'activité où s'accumule le labeur physique et spirituel des Hurons. Désormais, l'espace de la réduction s'organise autour du bâtiment catholique. Ordre, clarté, distinction caractérisent le village. Chaumonot l'indique en décrivant les Hurons nettoyant leur chapelle, les rues du village qui y mènent, entonnant les chants à des heures régulières, en évoquant la cloche qui marque les temps de prières et l'exactitude avec laquelle les néophytes se rendent à la chapelle (RJ 54, p. 294). Un idéal d'ordre, de règlement et d'obéissance, relevant à la fois d'une ancienne tradition « monastique » et d'une pensée « classique » en émergence, apparaît précisément en 1671 sous sa plume, soit au moment où la confrérie est créée. Du reste, il y a adéquation entre le souci de l'évêque de conformer les foyers des Français au modèle de la Sainte Famille⁶⁴ et l'harmonie qui règne parmi les Hurons congréganistes. Le jésuite, au début des années

⁶⁴LAVAL, 1887, vol. I, p. 57 (année 1664).

1670, tente de les inclure dans la bonne marche de la vie pastorale, ce qui pourrait expliquer pourquoi il ne s'arroge pas la fondation de la congrégation (RJ 54, p. 288-290)⁶⁵.

De plus, avec cette nouvelle sodalité, l'accent est mis sur la naissance d'une fraternité entre les Hurons. L'entraide et la charité ne sont pas des comportements inédits, mais ils prennent une connotation catholique plus forte dans les années 1671-1672 : « une des meilleures marques, que j'aye, de la Foy de ces humbles esclaves de la [...] Vierge, n'est pas tant l'assiduité à la priere, que leur grande charité & la compassion qu'ils témoignent pour les malades, & pour les pauvres » (RJ 54, p. 296). Un an plus tard, la *Relation* de 1672 réitère ce jugement : « Ce qui est merveilleux dans cette petite Eglise, est que l'esprit de charité & d'union y regnent dans toutes les familles » (RJ 55, p. 252).

L'expression de cette union s'exprime également par l'arrivée en 1671 chez les Hurons d'un Enfant-Jésus de cire donné par Marie de l'Incarnation (RJ 55, p. 277). Le petit objet est l'occasion de précisions sur l'espace communautaire et profondément religieux qu'a participé à créer la statue de Notre-Dame-de-Foy. C'est en décrivant l'usage particulier de l'effigie de cire que Claude Dablon⁶⁶ exprime le mieux la configuration spatiale singulière du village :

[...] Marie de l'Incarnation [...] fit au commencement de l'Avent, un present au premier Dogique de la petite Eglise Huronne, Louys Taondechoren, d'une tres-belle Image de cire en relief du saint Enfant Jesus, dans son berceau. [...] Toute la Bourgade [...] regarda cette sainte Image, quoy que donnée à un particulier, comme un bien commun, & comme un present envoyé du Ciel. Leur pasteur [Chaumonot] [...] prit en effet le dessein du consentement de Louys d'en donner la consolation à tout le monde, & de faire en sorte que toutes les cabanes eussent les unes apres les autres la jöissance de ce tresor. [...]. Il [Chaumonot] leur donna une semaine entiere pour se preparer à recevoir l'Image dans leurs cabanes [...]. Il ecrivit en des billets separez le nom des Chefs de chaque cabane; & le jour destiné à cette devotion estant venu [...] le premier billet qui se trouva sous sa main, fut celui [...] d'une veuve [...] digne d'estre la premiere hostesse du petit Jesus. [...] A cette nouvelle, elle pensa mourir de joie. En un moment tout fut prest, sa cabane bien nette, un petit Autel fort propre avec son daiz, orné de tout ce qu'elle avoit pu trouver de beau pour recevoir un tel hoste. [...] marque d'une Providence particuliere de Nostre-Seigneur sur elle & sur toute sa famille. [...] Cette image du saint enfant Jesus changeant chaque semaine de cabane [...], chacun prenoit plaisir à luy

⁶⁵Suivant la décision de l'évêque, en 1671, la congrégation de la Sainte Famille à Québec n'est plus sous la responsabilité des jésuites, mais sous celle des prêtres du Séminaire (CLICHE, 1988, p. 160). Il n'en reste pas moins qu'en 1688, dans son autobiographie, même si Chaumonot concède un rôle important à Monseigneur de Laval, il fait l'historique de l'émergence de la dévotion révélant du même coup le rôle essentiel qu'il y a joué (CHAUMONOT, 1885, p. 163-171).

⁶⁶Il reprend fort certainement des propos tenus ou écrits par Chaumonot.

préparer un reposoir toujours plus magnifique, trouvoit de nouvelles inventions pour le garantir de la fumée. [...] on s'y comportoit à peu près comme dans une Eglise (RJ 55, p. 276-284).

Comment ne pas songer à l'amour inconditionnel de Chaumonot pour la maison de Lorette, maison de la naissance de la Vierge et de la conception du Christ ? Comment ne pas se rappeler sa quête d'un asile pour la Famille de Nazareth en Amérique du Nord ? Il n'est pas encore question de maison de Lorette ou d'une chapelle sur son modèle, comme cela va être le cas en 1673, mais ce sont autant de « petites maisons de la Sainte Famille » que représente chacune des maisons-longues autochtones. Le cadeau, somme toute modeste de l'ursuline, jette un jour précieux sur le rôle de la congrégation dans la vie des domiciliés. Celle-ci, comme cela avait été le cas en 1654, permet d'évoquer des aspects de la culture des autochtones sous couvert de piété extrême. On mesure en effet l'importance des maisons-longues dans l'organisation villageoise. Comme en Huronie, elles sont multifamiliales et matrilocales, des lieux de sociabilité et de solidarité. Des lieux aussi de réunions à caractère politique ou civil, là où l'on entropose les wampums et les acquisitions précieuses⁶⁷. Par conséquent, ce cadeau, en permettant la création de petits autels domestiques, « spiritualise » et raffermir la communauté villageoise mieux que n'aurait pu le faire la chapelle. Du reste, n'est-ce pas l'indice que la solidarité des Hurons passe encore par leur propre organisation villageoise et architecturale plutôt que par la chapelle, comme les jésuites tentent de s'en persuader ? De fait, dans ce témoignage, l'Enfant de cire compose une sorte de cordon sacré qui symbolise l'unité sociale en faisant des maisons des Hurons des extensions de la chapelle principale (RJ 55, p. 280). Avec le don de l'ursuline se réalise alors l'utopie des jésuites : créer un espace villageois sanctifié dont la chapelle est le point névralgique. Que cet objet soit un Enfant-Jésus de cire ne relève pas non plus du hasard. On l'a vu, en 1655, la fête de Noël offrait l'occasion aux Hurons de déposer dans la chapelle leurs biens les plus précieux, maïs, huile, colliers, et de les rapprocher de cette matière translucide que constituait un premier Enfant de cire. Que dix-sept ans plus tard, ce soit encore à un Enfant de cire qu'est donnée le soin d'insuffler un élan spirituel à l'ensemble du village, d'envelopper la chapelle dans un espace composé d'autant de cellules domestiques revitalisées par la présence du précieux don de l'ursuline, ne peut être une coïncidence. La sensibilité des autochtones aux reflets lumineux, aux matières rutilantes a dû offrir un support à une telle dévotion.

⁶⁷De nombreux wampums entourent l'Enfant de cire, lire RJ 55, p. 282-284.

Ce don de Marie de l'Incarnation confirme aussi l'assertion de Chaumonot selon laquelle l'établissement de la congrégation parmi les Hurons trouve son origine dans le monastère des ursulines. Marie de l'Incarnation ne rappelle-t-elle pas en 1670 à une consœur française que la dévotion envers l'Enfant Jésus n'est pas chez les ursulines de Québec attachée « en la pratique des 25^e mois ; cela est enclavé en une confrayrie à la Sainte Famille : c'est nostre grande devotion » (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 881)⁶⁸ ? D'ailleurs, elle la remercie juste après pour l'envoi d'un Jésus de cire en spécifiant que les ursulines de Québec en ont déjà reçus de France et qu'elles les conservent dans leurs cellules (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 881). Qu'un an plus tard, elle fasse parvenir à ses anciennes protégées huronnes et à leurs familles un Enfant de cire et que celui-ci circule de cabane en cabane laisse présumer qu'il s'agit là de reproduire une pratique monastique observée ou connue des Huronnes chrétiennes. Ceci est d'autant plus probable que la réduction est conçue sur le modèle d'un monastère : les longues maisons huronnes reçoivent chacune à leur tour le « corps de Jésus » de la même manière que les religieuses en possèdent la représentation dans leur chambre.

Entre 1671 et 1673, la réduction a atteint une telle ferveur, une telle soumission aux décrets des jésuites, une organisation réglementée jusque dans les moindres détails, qu'elle bénéficie des fruits des missions iroquoises. Les Iroquois les plus dévots sont encouragés à rejoindre le village ou celui de La Prairie-de-la-Madeleine, pour pouvoir vivre pleinement leur religion (RJ 61, p. 168). En 1673, le village de Notre-Dame-de-Foy compte environ deux cents personnes grâce à l'arrivée des convertis (RJ 57, p. 70). Cette force d'attraction conférée au village huron, dont se félicitent les jésuites, est aussi conçue comme une force d'extraction. L'intériorisation du catholicisme tridentin par les Hurons domiciliés grâce, entre autres, à l'institution d'une sodalité, favorise le déracinement des Iroquois convertis, séduits par un refuge aussi agréable que sécurisant.

Le rédacteur de ces années-là dresse d'ailleurs un bilan apocalyptique de l'histoire de la conversion des Amérindiens au christianisme. Bilan sans nuance qu'autorise l'arrivée des Iroquois convertis dans la colonie :

[...] qui auroit jamais dit que pour faire Chrestienne la nation huronne, il La falloit exterminer. Je pleurois autrefois la deroute des hurons détruits par Les

⁶⁸ Avant 1660, les ursulines de Québec avaient une dévotion particulière pour l'Enfant Jésus qu'elles honoraient particulièrement le jour de Noël comme c'était le cas dans la plupart des communautés religieuses françaises du XVII^e siècle. Les moniales de Québec ont d'ailleurs inculqué une telle dévotion aux fillettes amérindiennes dont elles avaient la charge à partir de 1640 (RJ 20, p. 134-136).

Iroquois, et maintenant j'en loue Dieu, car je voy evidemment que si ce peuple fut demeuré florissant comme il étoit auparavant, nous n'eussions pas gagné en cent ans sur Leur esprit pour Les façonner a nos coûtures chrétiennes. Je porte Le même Jugement parce qui concerne les Iroquois, Je suis convaincu d'en faire de bons chrestiens en leur païs : c'est une chose difficile et de longue haleine, mais si nous Les pouvions petit à petit destacher de Leur demeure pour les attirer à Nos Colonies huronnes (RJ 57, p. 68).

D'après le jésuite, la guerre en extrayant les Hurons de leur territoire (au sud de la baie Géorgienne) et en les « transplantant » dans la colonie serait donc la cause de leur conversion. Sans ce déracinement et la destruction qui en a découlés, le christianisme n'aurait pu agir aussi profondément sur leur esprit et leur quotidien. Ce n'est donc pas la force de séduction de la religion qui convertit, mais la destruction d'un monde qui jetterait les Hurons dans les bras du christianisme. Ce constat, amer et peu gratifiant pour les missionnaires, n'a rien d'une formule de rhétorique ; c'est, à notre avis, la clé de la création de la réduction huronne, du moins telle qu'elle se constitue dans les années 1660. « Les [...] destacher de leurs demeures pour les attirer à Nos colonies », ne serait-ce pas une façon de reconnaître une forme de souffrance inhérente au changement de religion, mais aussi l'attachement profond des Iroquoiens à l'organisation spatiale, culturelle et, surtout, spirituelle de leur univers. Tout passerait alors par l'invention d'un espace culturel, un environnement qui apaise ce déracinement, creuse une sorte d'alcôve apte à recevoir l'expression de leur spiritualité renouvelée par l'enseignement chrétien. De fait, les efforts des jésuites tendent à octroyer à la chapelle un rôle essentiel dans la vie quotidienne. Elle devient le réceptacle des biens amérindiens ; les cabanes, petits autels bénéficiant de la présence de l'Enfant Jésus, s'organisent autour d'elle. De même, des pèlerinages vers d'autres sanctuaires de la colonie sont encouragés et des liens s'établissent avec les collègues jésuites du vieux continent. En somme, il s'agit d'autant d'initiatives de la part des missionnaires qui visent à transformer le rapport à l'espace des Amérindiens.

2.2.1.4 Les statuettes de Notre-Dame de Foy

Bien que les *Relations* ne les mentionnent qu'en novembre 1674, au moment de l'ouverture de la chapelle de Lorette (RJ 60, p. 86), tout porte à croire que deux statues en bois parvinrent aux Hurons au cours des années 1672-1673. La première représente une Vierge à l'Enfant donnée par les habitants de Nancy et de Bar et l'autre, un saint Joseph

à l'Enfant donné par les princes de la maison de Lorraine ; toutes deux ont été sculptées à partir du bois du chêne de la statue de Notre-Dame de Foy (RJ 60, p. 86)⁶⁹.

Les documents contemporains ne donnent aucun renseignement précis sur les donateurs et les raisons qui les ont poussés à offrir ces effigies. On peut supposer que les princes de Lorraine et les habitants de Nancy et de Bar sont des congréganistes ou sont affiliés au collège des jésuites de Nancy⁷⁰. En effet, une seconde lettre de Véroncourt, non datée, mais semblant être une réponse à une lettre que Chaumonot lui a écrite pour le remercier de l'envoi de la première statuette et lui faire part du succès qu'elle rencontre en Nouvelle-France, incline à penser que les deux nouvelles statues sont également dues à sa sollicitude. Dans cette missive, il vante les « reliques par contact » reliées au chêne de Notre-Dame de Foy : « les morceaux de bois et les scieures du chaine dedans lequel elle [la statue] a esté trouvée, que la terre du lieu qui a porté le dict chesne et que certaines pierres qui se trouvent au mesme endroit opèrent des merveilles »⁷¹. De plus, Véroncourt offre avec insistance ses services à Chaumonot : « Si vous en désirez davantage, mandez-les moi. *V^{tre}* nostre Dame aura tout, et ce que je n'auray pas, je le chercheray tant que vous l'Aurez, ou il n'y en aura point au monde »⁷². Il indique aussi : « J'en ai fait faire diverses copies que j'ai envoiés à Dinant, à Namur, à Liège, à des Princes, et à notre Evesque »⁷³. Les princes de Lorraine et des notables des villes de Nancy et de Bar ont fort certainement été contactés par Véroncourt, si empressé d'étendre la dévotion de Notre-Dame de Foy.

Quant à la première statuette de Notre-Dame de Foy, envoyée en 1669, elle n'est plus mentionnée à partir des années 1673-1674, ce qui fait dire à Lindsay qu'elle a probablement été cédée à une mission iroquoise. Selon lui, lorsque le village huron sera relocalisé à la côte Saint-Gabriel en 1673, sous le vocable de Notre-Dame-de-Lorette, les jésuites se sépareront de la statue pour que la chapelle en pierre de Notre-Dame-de-Foy, cédée aux colons, ne devienne pas un lieu de pèlerinage entrant en concurrence avec celui de Lorette, car « deux lieux de pèlerinage si rapprochés [...] se nuiraient réciproquement en partageant

⁶⁹ Les lettres d'hommage accompagnant ces envois sont conservées : « Lettre d'hommage des Magistrats et Villes de Nancy et de Bar et toutes les personnes et peuples des Duchez de Lorraine et Barrois » dans LINDSAY, 1900, p. 152 et 153 et « Hommages des Princes et Princesses de Lorraine » dans LINDSAY, 1900, p. 189-190. Ces deux documents ne sont pas datés.

⁷⁰ Un habitant sur cinq appartenait à cette époque à la congrégation mariale. Pour des évaluations approximatives, mais très éloquentes à ce sujet, voir CHÂTELLIER, 1987, p. 69 et 217.

⁷¹ « Lettre du R. P. Claude de Veroncourt escrite de Nancy au P. Chaumonot de la Compagnie de Jésus » dans LINDSAY, 1900, p. 135.

⁷² « Lettre du R. P. Claude de Veroncourt » dans LINDSAY, 1900, p. 135.

⁷³ « Lettre du R. P. Claude de Veroncourt » dans LINDSAY, 1900, p. 134.

l'affluence des fidèles »⁷⁴. De fait, en 1675, Jacques Bruyas mentionne la présence d'une statue de Notre-Dame de Foy à la mission des Agniers de Gadaouangué (RJ 59, p. 238 ; RJ 61, p. 212). Mais comme Lindsay le reconnaît lui-même, il s'agit probablement d'une autre réplique envoyée cette année-là par les jésuites de Nancy pour stimuler la piété des néophytes iroquois⁷⁵. Comme on l'a vu, Véroncourt était prêt à multiplier les versions à l'envi pour étendre le plus possible le culte dinantais. À dire vrai, il semble plus logique de supposer que la statuette de 1669 ait été conservée dans la chapelle de Notre-Dame-de-Foy. Celle-ci devenue française et n'ayant pas perdu sa titulature, il est normal que la représentation de Notre-Dame de Foy y ait été conservée⁷⁶. De plus, étant donné que les Hurons reçurent en 1673, d'autres statues de Notre-Dame de Foy, les jésuites devaient être moins attachés à celle de 1669.

Ainsi, de 1669 à 1675, au moins quatre statues associées à la Vierge de Dinant seraient parvenues en Nouvelle-France. Chacune d'entre-elles aurait participé à la prise de possession d'un territoire, à sa sacralisation et à son homogénéité religieuse. La statuette de 1669 réunit les Français et les Hurons autour d'un même culte et d'un même sanctuaire jusque dans les années 1673. L'autre statuette, évoquée par Bruyas, contribue à créer un lien entre les Hurons et les Iroquois ; car, faut-il le rappeler, des dizaines d'Iroquois convertis dans les missions ont rejoint les Hurons domiciliés à partir des années 1671. Il n'est donc pas exclu que les missionnaires des Grands Lacs aient favorisé des dévotions déjà présentes dans la vallée laurentienne afin de créer une continuité entre ce que l'on enseignait dans les missions et ce qui se pratiquait dans les réductions. La chose est d'autant plus probable qu'au début des années 1660, des congrégations mariales, sur le modèle de celle qui fut créée chez les Hurons de l'île d'Orléans en 1654, sont fondées dès l'année 1657 dans les missions iroquoises, ces dernières étant conçues alors comme des propédeutiques à la vie dans les réductions (RJ 44, p. 40-42).

Enfin, deux statuettes tirées du bois de Notre-Dame de Foy sont parvenues avant novembre 1674. Elles vont contribuer d'autant plus à sanctifier le territoire de la colonie qu'elles détiennent en leur sein des reliques de saint Joseph et de la Vierge. Martin Bou-

⁷⁴LINDSAY, 1900, p. 136.

⁷⁵LINDSAY, 1900, p. 136.

⁷⁶La chapelle en pierre de Notre-Dame-de-Foy a brûlé en 1698. La statue de Claude de Véroncourt n'a pas dû survivre puisqu'elle n'est pas mentionnée dans les archives à la disposition de l'abbé Scott. Une seconde chapelle, construite pour les paroissiens canadiens, obtiendra une statue de Notre-Dame de Foy réalisée par le prêtre natif du Québec, M. Le Prévost, voir SCOTT, 1916, p. 6-7.

var, en effet, les décrira en novembre 1674 en soulignant leurs précieux contenus qui en faisaient des objets culturels exceptionnels :

Ces deux petites statues ne sont pas moins considérables par leurs reliques, que par leur matière, leur représentation, et leurs donateurs. Ces reliques sont un morceau du voile de la Ste-Vierge, qui est au bas du S. Joseph, et une petite partie de la ceinture du même S. Joseph, enchassée dans un petit écusson que tient le petit Jésus porté lui-même par sa mère (RJ 60, p. 86).

Au regard de ce témoignage, il convient de s'interroger sur un aspect pour le moins étrange dans la description des effigies. À la relique de la Vierge, ne correspond pas l'image de la Vierge mais celle de saint Joseph. Il en va de même pour la relique de saint Joseph qui est logée non pas dans son effigie, mais dans celle de sa sainte épouse ou, plus précisément, dans l'Enfant Jésus qu'elle porte. Cet « entrecroisement », qui n'a, jusqu'ici, pas retenu l'attention des historiens⁷⁷, n'a rien d'une incongruité si l'on envisage qu'il a été créé par les jésuites de la réduction ou par leur supérieur immédiat afin de souligner la vocation « familiale » de la chapelle. Il pourrait s'agir d'une commande auprès des jésuites du collège de Nancy qui avaient eu tant de plaisir à recevoir un wampum huron. Ils auraient alors sollicité la générosité de leurs congréganistes pour offrir des statuette qui soient plus appropriées à la nouvelle colonie huronne. Cette caractéristique familiale octroyée aux deux statuette de Notre-Dame-de-Foy, qui à la fois par leur représentation et leur dépôt, renvoient aux trois membres de la Sainte-Famille, laisse présumer que ce second envoi venu de la région de Nancy venait suppléer à l'absence d'objets soutenant la nouvelle dévotion. De 1671 jusqu'en 1674, aucun objet lié à la famille du Christ n'est mentionné à l'exception de l'Enfant Jésus qui, comme on l'a vu, est d'un point de vue local étroitement associé à la Sainte Famille.

Outre la présence de reliques, d'autres raisons sont invoquées pour légitimer le pouvoir des effigies. En premier lieu, la matière avec laquelle elles sont façonnées en font également des « reliques indirectes » (ou par contact), sans parler de leurs donateurs et de leurs représentations qui, aux yeux des jésuites, en augmentent le prestige. L'objet culturel se caractérise donc par sa double fonction consacrante : il est présent venu des gens du siècle les plus hauts placés dans la hiérarchie sociale et pieuse ; il est objet extrait d'un contenant précieux puisqu'il a conservé durant des siècles l'image de la Vierge, pour ne pas dire la Vierge elle-même, tant les limites sont minces pour les esprits de l'époque entre figuration et

⁷⁷ Je remercie Laurier Lacroix pour m'avoir indiqué ce point.

présence réelle. Nous le verrons par la suite, une telle confluence de « pouvoirs symboliques » deviendra la règle commune pour ce qui est des dons venus de l'Ancien Monde.

De toute évidence, l'envoi de statues-reliquaires ne s'est pas fait au gré des circonstances, mais correspond à la spiritualité jésuite mise en place au sein des réductions. C'est bien aux trois membres de la Sainte Famille que renvoient les effigies tirées de Notre-Dame de Foy, confortant la population locale, tant amérindienne que française, dans des pratiques récemment établies en Nouvelle-France. Il s'agit donc d'approfondir une tradition plutôt que d'introduire un nouveau culte. La lettre que Chaumonot adresse aux messieurs de Nancy et de Bar le 2 novembre 1673 en remerciement pour une deuxième statue de Notre-Dame de Foy parle pourtant de « providence divine » :

Vous ne pouviez nous faire [...] une image de notre Dame et une si belle relique de Saint Joseph. Nous avons reçu l'un et l'autre avec [...] admiration de ce qu'en mesme temps que Nostre Seigneur nous a donné le desir de bastir une chappelle suivant le plan de la ste maison de Laurette, sa divine providence vous a inspiré⁷⁸.

Il n'est pas fait mention, dans cette lettre, du saint Joseph offert par les princes de Lorraine : peut-être est-il arrivé un an plus tard, soit peu de temps avant sa mention dans les *Relations*, lors de la consécration de la chapelle de Lorette en novembre 1674 ; Claude de Véroncourt, mis au courant par Chaumonot qu'une chapelle huronne dédiée à la Sainte Famille allait être érigée, aurait fait passer le mot autour de lui.

2.2.2 Notre-Dame de Lorette

D'après les *Relations*, les Hurons sont suffisamment fervents en 1673 pour qu'il soit possible de les réinstaller suivant des paramètres spatiaux conformes aux idéaux jésuites. Ceci a été rendu possible grâce à une homogénéité spirituelle jamais atteinte jusqu'alors par une communauté d'Amérindiens chrétiens nord-américains (RJ 60, p. 26). Leur village se caractérise en premier lieu par son appartenance religieuse au point que les Iroquois convertis s'intègrent sans difficulté au groupe (RJ 58, p. 130-132 ; RJ 60, p. 26) et que les Français partagent avec eux le même sanctuaire. À cette date, il s'agit bien d'une réduction, autrement dit d'une organisation sociale, culturelle et politique marquée par une appartenance confessionnelle et soumise à l'autorité des religieux. Dans ces conditions,

⁷⁸Lettre de Pierre Chaumonot, datée du 2 novembre 1673, reproduite dans LATOURELLE, 1998, p. 187.

les jésuites entrevoyent la possibilité de concevoir un nouveau village modelé sur un idéal éminemment chrétien.

2.2.2.1 Un espace de transition

Au printemps 1673, alors que les Hurons se trouvent encore à Notre-Dame-de-Foy, le territoire où est censé s'établir le village de Lorette, à une dizaine de kilomètres au sud-ouest de la ville de Québec, est défriché en prévision des futures constructions. Les Hurons en ont choisi l'emplacement (RJ 58, p. 146 ; CHAUMONOT, 1885, p. 193-194)⁷⁹. Des maisons-longues sont construites afin de passer l'hiver sur le site ; en l'absence de sanctuaire, les offices se tiennent dans une de ces maisons (RJ 58, p. 148 ; RJ 60, p. 82), renouant de la sorte avec la tradition missionnaire des chapelles inscrites dans une architecture autochtone (RJ 8, p. 108). Pendant ce temps, les matériaux pour le futur édifice sont acheminés ; les briques, entre autres, proviennent en majorité de la côte de Beaupré (RJ 60, p. 80). La transition entre le village de Notre-Dame-de-Foy et celui de Lorette est donc progressive⁸⁰. Elle prendra dix-huit mois environ. Deux années durant, les autochtones transitent d'un lieu à l'autre, de la côte Saint-Michel à celle de Saint-Gabriel, ayant, du même coup, deux chapelles et deux titulatures. Outre qu'une telle mobilité entraîne une adaptation aux contraintes du lieu, elle permet aussi aux jésuites de concevoir le changement de titulature en terme de continuité.

Ce moment de transition révèle aussi la liberté avec laquelle les autochtones usent de l'espace. Ceux-ci savent conjuguer une conception du lieu de culte rigide, d'origine européenne, avec leur propre conception, plus diffuse, de l'espace rituel. C'est en effet pendant cette période que Chaumonot décrit les néophytes en train de prier ou de s'adonner à des exercices de piété dans leurs champs ou au cours de leurs expéditions.

Leur piété ne cède en rien à leur charité, et ce n'est pas seulement dans l'église qu'elle paraît, mais aussi dans leurs travaux et dans leurs voyages. Ils commencent, ils finissent et ils interrompent même de temps en temps leur travail

⁷⁹Selon Anne-Marie Blouin, le lieu choisi « demeure en tous points conformes aux critères traditionnels : il s'agit d'un plateau surélevé, entouré de cours d'eau et de forêts, admirablement protégé par un ensemble de ravins » (BLOUIN, 1987, p. 279).

⁸⁰Cette relocalisation progressive se fait suivant des habitudes pluriséculaires : les Hurons de la baie géorgienne prenaient soin de ne pas quitter leurs anciens villages sans avoir, au préalable, défrichés le nouveau. TRIGGER, 1991, p. 23 : « On établissait généralement le nouveau village à quelques kilomètres de l'ancien, de façon à défricher plus facilement les champs avant de déménager ».

par diverses prières qu'ils font à genoux devant une grande croix, ou tournés vers leur chapelle. [...] Dans leurs voyages, on ne les rencontre presque jamais qu'ils ne soient occupés à prier Dieu. Un des principaux du pays, qui les rencontrent souvent en allant à sa terre, disait dernièrement dans une bonne compagnie que les Sauvages faisaient honte aux Français. « En effet, ajoutait-il, où trouver parmi nous des personnes qui fassent leur voyage le chapelet à la main, pour le dire continuellement, et qui n'interrompent leurs prières que pour faire prier et pour instruire les enfants qu'ils portent sur leur dos ? » (RJ 58, p. 134-136).

C'est au moment de leur relocalisation que la comparaison entre les Hurons et l'église primitive est la plus prégnante (RJ 58, p. 132). Les Hurons en déplacement, et pourtant si fervents, sont comme les premières communautés chrétiennes mentionnées dans les *Actes des apôtres* : dispersées et mouvantes. En faisant le constat que déplacement et ferveur religieuse ne sont pas antinomiques, les jésuites retrouvent, chez les Hurons et les Iroquois, le zèle des premiers temps. Tout en s'inscrivant dans leur époque, où errance et vagabondage sont synonymes de dérèglement des mœurs et d'impiété, les missionnaires puisent dans leurs connaissances des évangiles, mais aussi de l'histoire chrétienne, pour trouver de bons exemples de cette mobilité. L'émergence d'un contexte chrétien inédit a certainement favorisé l'hétérogénéité conceptuelle dont font preuve ici les jésuites : la religiosité des Amérindiens convertis serait à ce point aboutie qu'elle rendrait possible de se libérer de l'enceinte du sacré. Le « nomadisme tempéré » de leurs ouailles convie les pères à une vision plus étendue et fluctuante de l'espace, chaque partie du territoire investie par les Hurons catholiques devenant sacrée par leur présence même. C'est, peut-être, parce que la chapelle, comme centre de l'économie spirituelle, est assimilée en 1673 par les autochtones, grâce entre autres à leur fréquentation des chapelles lors de leur long séjour à Québec, qu'une utilisation plus proche de la perception amérindienne de l'espace est involontairement restituée ici. En la matière, il faut cependant rester prudent, car il semble que cette bienveillance envers la mobilité des Amérindiens pourrait être attribuée à la personnalité de Chaumonot. Celui-ci, dans son autobiographie, livre à ce sujet un témoignage essentiel : il y révèle à la fois sa connaissance profonde des Iroquoiens et une sorte d'empathie envers leur univers. En 1655, il sort du village d'Onontagué afin de « prier Dieu vers les champs de blé d'Inde pour éviter l'importunité des sauvages » et il ajoute : « les femmes qui me rencontraient m'invitaient d'aller du côté de leurs champs, et d'y prier Dieu qu'il donnât un temps propre à mûrir les blés » (CHAUMONOT, 1885, p. 146-147). De là, il conclut à l'amour que les femmes onontaguées lui portent. Il est devenu un personnage prestigieux

alors qu'il reconnaît « que dans le siècle il [je] ne valai[s]t rien » (CHAUMONOT, 1885, p. 147). On comprend ainsi que celui qui se libère de l'enceinte du sacré en 1673, c'est moins l'autochtone converti que Chaumonot, ce perpétuel « vagabond », qui n'a pas de mal à concevoir que Dieu puisse se trouver dans un champ de maïs et qu'il puisse présider à la germination des plants considérés comme éminemment sacrés chez les Iroquois. En 1677, Claude Dablon, reprenant certainement ses propos, ouvre sa chronique sur une description des pratiques religieuses d'une domiciliée iroquoise qui n'est pas sans rappeler l'anecdote de Chaumonot de 1655 : « une bonne chrétienne qui, semant son blé d'Inde, en mettait dans chaque fosse cinq grains en l'honneur des cinq plaies de Notre-Seigneur sur lesquelles elle méditait » (RJ 61, p. 34). Il reste que ces divers témoignages ne permettent pas de conclure à une conception de l'espace chrétien qui résulterait d'un apport amérindien. Avec l'introduction de la dévotion à la Sainte Maison de Lorette, le caractère sacré de la chapelle au détriment de tout autre espace acquiert une importance inégalée. On serait même tenté d'y voir une tentative inconsciente de la part des jésuites pour reprendre le contrôle de l'espace spirituel. En 1673, Chaumonot consacre tous ses efforts à édifier une chapelle en briques, exceptionnelle à plusieurs égards, tandis qu'en 1678, dans sa narration, Claude Dablon quitte rapidement les champs de maïs pour s'attarder sur un enfant Iroquois, Ignace Tokakion, très attaché à la chapelle de Lorette (RJ 61, p. 40-48).

Par ailleurs, comme on l'a déjà constaté avec le cas du pèlerinage à Sainte-Anne-du-Petit-Cap, les chapelles mariales de Foy ou de Lorette ne sont pas les seuls référents culturels des autochtones qui fréquentent également des églises contemporaines de leur installation dans la région du Saint-Laurent. Aux dires de Dablon :

Dès l'été de l'année 1673, [...]. Mais avant de quitter Notre-Dame de Foye, ils sont tous allés en pèlerinage à Sillery, y faire une communion générale et un vœu public en l'honneur de saint Michel, patron de ce lieu. Ils ont présenté à ce glorieux archange un collier de porcelaine pour obtenir par son intercession leur heureux établissement dans le nouveau bourg de Lorette (RJ 58, p. 146).

À ce sujet, Martin Bouvart précise que « le collier de porcelaine, qu'ils lui [saint Michel] offrirent et attachèrent au bas de son image, est une marque du secours et de la protection qu'ils ont demandés aux saints Anges pour l'heureux établissement de la maison et du bourg de leur Reine au Canada » (RJ 60, p. 74). Le moins qu'on puisse dire est qu'en 1673, un réseau culturel est déjà en place, composé de quelques chapelles promues au rang de lieu de pèlerinage. Les dix-huit mois pris par les Hurons pour s'installer permettent

également aux jésuites de concevoir le village suivant une organisation rigoureuse ; et pour cause, ils dessinent le tracé des rues et les emplacements des maisons et de la chapelle :

On tira de nouveau les alignements du bourg de Lorette, en mettant la chapelle au milieu des quatre faces qui la composent ; on donna 20 pieds de large à chacune des six cabanes qui sont en même ligne sur chacune de ses quatre faces. On assigna 20 autres pieds d'espace entre chaque cabane, et au milieu de chaque rangée on marqua aussi un chemin de 20 pieds, qui aboutit droit à la Chapelle (RJ 60, p. 78)⁸¹.

Ce dessin au cordeau inaugure une nouvelle conception de l'espace. Le bel ordonnancement du village obéit à des critères strictement religieux même si l'esthétique classique qui éclate avec magnificence au chantier de Versailles à la même époque (1668-1671) peut avoir eu une influence dans cette volonté « géométrique » des jésuites de la Nouvelle-France⁸². Cependant, l'essentiel tient à la place de la chapelle qui devient le centre névralgique d'un espace totalement sanctifié. Dès 1672, il est vrai, on avait tenté, en faisant circuler un *Enfant de cire*, de sanctifier les cabanes et d'étendre, par conséquent, la sacralité du lieu de culte au-delà de ses murs jusqu'à l'intérieur des maisons-longues. Ici, ce n'est plus à une statuette qu'est donné de sanctifier le village, c'est plutôt la façon dont les cabanes autochtones s'organisent autour de la chapelle qui fait de la réduction un espace sacré. Ainsi, pour Louis Thaondechoren, porte-parole des aspirations missionnaires, c'est non seulement la chapelle, mais l'ensemble du bourg qui est pensé sur le modèle du sanctuaire de Lorette :

[...] il lui semblait que toutes leurs cabanes, qu'il voyait disposées autour de la chapelle lui représentaient le grand temple qui renferme la sacrée maison de Lorette, qu'ainsi ils devaient considérer leur village comme une grande église dont chaque cabane faisait autant de différentes parties. D'où il conclut que les pères et les mères de famille devaient regarder dans leur maison comme autant de postes et de places que Marie a confiées à leur fidélité pour les défendre contre les ennemis, qui sont les péchés (RJ 58, p. 148-150 ; voir aussi RJ 60, p. 68).

⁸¹ Un plan du village accompagnait le récit de Martin Bouvart, mais il ne nous est pas parvenu.

⁸² Sur la rationalisation de l'espace urbanistique en France, elle semble être le corollaire d'un renforcement du pouvoir royal à partir d'Henri IV (voir, par exemple, la cité de Charleville-Mézières construite en 1612). À cet égard, la ville de Richelieu créée par le célèbre ministre de Louis XIII selon un plan conçu par Jacques Lemercier (1631-1642) est un modèle du genre qui couronne une politique « architecturale » qu'adoptera également Louis XIV et son ministre Colbert pour Versailles. Il va de soi que pour la conception urbanistique du village de Lorette, les jésuites s'inscrivent dans cette tradition royale et ministérielle qui associe étroitement urbanisme avec inscription du pouvoir. Ceci est trop connu grâce en particulier aux travaux de Michel Foucault pour que nous insistions, FOUCAULT, 1975.

L'espace villageois est donc conçu comme une vaste église, chacune des maisons-longues devenant une chapelle secondaire. D'une certaine manière, les jésuites reconnaissent l'importance chez les Hurons de la maison-longue comme espace social et rituel ; ne serait-ce également, comme dans l'univers autochtone, ne plus différencier la sphère profane de la sphère sacrée ? Malgré tout, le modèle appartient encore à l'épistémè occidentale. Le phénomène d'intégration et d'exclusion au moyen d'une organisation spatiale, adopté à l'époque médiévale avec, en particulier, la fondation de vastes monastères⁸³, ressurgit ici dans la mise en place d'une réduction conçue comme un lieu soustrait à la corruption du monde, un poste avancé pour la défense de la foi⁸⁴. Aussi, les Hurons et les jésuites, s'affairent-ils, chacun à leur manière, à l'édification d'un bourg qu'ils veulent exceptionnel. De leur côté, les ursulines et les hospitalières multiplient les neuvaines en l'honneur de saint Joseph afin de favoriser l'implantation de la dévotion de Lorette (RJ 60, p. 72). Cette dévotion n'est pas perçue comme un culte exclusivement marial, mais comme une opportunité de concrétiser la dévotion à la Sainte Famille, très à l'honneur – comme on l'a dit – depuis les années 1660 en Nouvelle-France. La vénération envers saint Michel exprimée par les Hurons en 1673 est aussi liée à cette dévotion, anges et parenté céleste constituant un seul et même thème, comme le souligne Monseigneur de Laval dans le manuel de la confrérie de la Sainte Famille : « Le dessein et la fin de cette dévotion est d'honorer la sainte Famille de Jésus, Marie et Joseph, et les saints Anges »⁸⁵. Le frontispice du manuel, gravé probablement par Grégoire Huret, représente d'ailleurs deux anges tenant un cœur sur lequel sont inscrits les trois monogrammes des membres de la Sainte Famille (Fig. 2.2). Un dernier culte, préparant celui de Notre-Dame de Lorette, est aussi évoqué par les jésuites, celui envers sainte Anne qui – on l'a vu – faisait déjà à l'époque de l'installation à Notre-Dame-de-Foy l'objet d'une vénération de la part des Hurons. Par contre, ils se dispensent de faire un voyage à l'église du Petit-Cap, comme en 1668, en raison de la présence d'une représentation de la mère de la Vierge à la chapelle de Sillery en 1673 (RJ 58, p. 146-148), puis dans leur propre sanctuaire en 1674.

Au commencement de l'année 1674, à peine furent-ils arrivés au lieu destiné pour être le village de Lorette, [...] qu'ils firent une autre communion et un

⁸³LOGNA-PRAT, 2000 (en particulier, voir chap. II : « Une Église monastique [Cluny] dans l'Église », p. 35-99).

⁸⁴En 1673-1675, les Hurons sont comparés à des réguliers et leur village à un monastère, voir RJ 60, p. 98.

⁸⁵LAVAL, 1675, p. 7.



FIG. 2.2: HURET, Grégoire (attribué à), *La Sainte Famille et les saints anges*, gravure ornant la page frontispice du manuel de dévotion *La solide dévotion à la Très Sainte-Famille* (Paris, 1675), burin, 11 x 7 cm, Québec, bibliothèque de l'Université Laval.

autre vœu en l'honneur de Ste-Anne, et qu'ils lui offrirent aussi un collier de porcelaine, qui est encore dans notre chapelle de Lorette, suspendu au bas de son image (RJ 60, p. 74).

C'est dire que la dévotion à Lorette n'est pas perçue comme un culte supplémentaire à ajouter à ceux déjà présents dans la colonie. En fait, cette dévotion a l'avantage d'englober l'histoire des dévotions de la province et de les regrouper en un nouveau lieu. Qu'il s'agisse de la Sainte Famille, de sainte Anne ou des anges, et même de la dévotion à Notre-Dame de Foy, la dédicace de Lorette facilite leur incorporation et offre la possibilité de dresser un portrait plus harmonieux des pratiques pieuses en Nouvelle-France. Qu'est ce qui, par conséquent, caractérise l'originalité de Lorette? Comment se fait-il qu'elle fédère dans un même lieu des dévotions aussi disparates?

2.2.2.2 La dévotion à Notre-Dame de Lorette

Le culte à Notre-Dame de Lorette offre un raccourci des doctrines spirituelles en faveur après la réforme catholique⁸⁶. Tout d'abord, l'importance accordée à un lieu vénérable, celui de la Maison de Nazareth, à la fois évangélique et antique, autorise le franc succès remporté par le sanctuaire auprès de l'ensemble de la population lettrée européenne. Tant Montaigne que Descartes ou saint François Xavier, pour n'en citer qu'une infime partie, toute l'élite catholique s'est rendue à Lorette⁸⁷. Ensuite, l'intérêt de ce sanctuaire ne réside pas, comme c'est toujours le cas pour les sanctuaires médiévaux, dans la présence d'un corps de saint sous forme de reliques. De ce point de vue, la basilique de Lorette atteste d'une modernité qui en fait le fer de lance du monde catholique. Rappelons qu'à la faveur d'un déplacement miraculeux la maison de Nazareth a pu s'extraire de son contexte Moyen-Orient ; c'est donc le cadre spatiotemporel des Évangiles qui est transplanté en terre catholique grâce à une telle dévotion. Ce n'est plus le corps saint qui légitime le lieu, mais le lieu lui-même qui, par son déplacement miraculeux, sacralise un territoire occidental ou, pour le dire avec les mots de Pierre-Antoine Fabre : « la maison de Lorette n'est pas un lieu de miracles ; c'est le miracle d'un lieu »⁸⁸.

De plus, le sanctuaire italien se situe à la confluence de doctrines spirituelles devenues capitales à la Contre-Réforme. Avec son caractère marial évident, il est l'emblème de l'Immaculée Conception qui jouit au XVII^e siècle d'une promotion grandissante, en particulier chez les jésuites et les franciscains⁸⁹. La maison est celle des parents de la Vierge et donc le lieu de sa conception. Elle est aussi le lieu où se déroulèrent l'Annonciation et l'Incarnation. Qui plus est, elle est la demeure de la Sainte Famille et donc la résidence de saint Joseph et de l'Enfant Jésus. À quel patronage plus fédérateur les jésuites de la Nouvelle-France pouvaient-ils recourir pour introduire les fondements du catholicisme posttridentin auprès des Amérindiens ? À l'évidence, en introduisant le culte à Notre-Dame de Lorette, les mis-

⁸⁶TANONI, 1986, p. 110-111.

⁸⁷Il n'est pas non plus anodin que ce soit Érasme qui compose en 1525 la première messe en prose dédiée à Notre-Dame de Lorette au moment même où la légende de la translation commence à circuler, LECLERCQ, 1930, col. 2504.

⁸⁸FABRE, 1993, p. 197.

⁸⁹BARHAM, 1979, p. 444-445.

sionnaires escomptent offrir aux populations un condensé de leur histoire spirituelle sur le sol canadien⁹⁰.

2.2.2.3 Une nouvelle parenté

Le village de Notre-Dame de Lorette est conçu comme un espace totalement dévolu à la Sainte Famille. Les maisons-longues, lieux de la parenté autochtone, sont annexées à une chapelle dédiée à la parenté divine. Il s'agit là d'un aspect fondamental qui donne une couleur particulière aux *Relations* concernant l'univers des domiciliés hurons.

Dans les années 1630, les premières tentatives de conversion, entre autre la mise en place de séminaires destinés aux Amérindiens, se sont soldées par des échecs. La raison tient principalement à l'éloignement forcé avec la parentèle que provoquent de telles catéchèses⁹¹. En outre, revenus dans leur milieu d'origine, les convertis recouvrent leurs anciennes habitudes sous peine d'être ostracisés par leur communauté (RJ 24, p. 108). Les chefs, quant à eux, en acceptant le baptême, provoquent des scissions au sein du village. Les luttes intestines affaiblissent les Amérindiens face à leurs ennemis (qui sont aussi ceux des Français) plutôt que de renforcer l'alliance. À vrai dire, l'entreprise de conversion se révèle périlleuse : les autochtones ne se laissent que très rarement baptiser dans la crainte d'être séparés de leurs proches (RJ 13, p. 126, 208). Bruce Trigger est le premier à avoir souligné que cet attachement au milieu familial constitue l'un des principaux freins à la conversion et, dans un second temps – lorsque les jésuites prirent conscience de ce trait culturel – il devient une des clés de la christianisation de la grande majorité du peuple huron à la fin des années

⁹⁰Le 8 décembre 1635, les jésuites de la Nouvelle-France, qui rencontrent de grandes difficultés dans leur apostolat en Huronie, se vouent à l'Immaculée Conception et à saint Joseph. Ils font la promesse de dédier aux parents du Christ les premières chapelles de mission. À partir de cette date, le vœu sera renouvelé chaque année (RJ 8, p. 190-192; POULIOT, 1956; CLAIR, 2004, p. 51-52).

⁹¹RJ 12, p. 40 : « Mais quand il fut question de separer les enfans de leur mere, la tendresse extraordinaire que les femmes Sauvages ont pour leurs enfans arresta tout & pensa estouffer notre dessein [de séminaire] à sa naissance », voir aussi RJ 12, p. 44, 90; RJ 16, p. 250; RJ 24, p. 102. À ce chapitre, voir BEAULIEU, 1987, p. 139-154, en particulier : « Le séminaire : un projet vite oublié », p. 150-154. Le cas du séminaire mis en place par les ursulines pour les fillettes amérindiennes repose aussi sur l'idée de parenté. Mais, cette fois-ci, les ursulines et leur fondatrice Madame de La Peltrie tentent par la francisation de se substituer aux parents (RJ 19, p. 52-56; RJ 20, p. 136-138). Les dévotions à la Vierge, à l'Enfant Jésus et, surtout à saint Joseph qui se déploient à l'intérieur du monastère féminin aideraient également à déplacer l'ancien sentiment d'appartenance des fillettes (RJ 19, p. 40-42; RJ 20, p. 134). Du reste, le désir de Madame de La Peltrie de se substituer aux parents des fillettes est attesté dans *Les Relations*, en particulier au moment de son arrivée en Nouvelle-France. Paul Le Jeune écrit qu'après avoir perdu une petite fille « qui mourut incontinent après le Baptême », Madame de La Peltrie, inspirée par la lecture des *Relations*, cherche à « contribuer à l'instruction des petites filles Sauvages » (RJ 16, p. 10). Voir aussi RJ 19, p. 48-50.

1640⁹². Avant cela, les Hurons ne veulent pas croire au « paradis des François », car ils désirent rester unis à leurs compatriotes par-delà la mort⁹³. Un village semblable à celui qu'ils ont habité durant leur vie terrestre les recevra leur donnant les moyens de poursuivre leurs rituels et leur mode de vie traditionnels (RJ 10, p. 146). Le paradis que les jésuites promettent leur apparaît donc comme un lieu inhospitalier composés de Français (RJ 17, p. 150); il les sépare pour l'éternité de leurs concitoyens qui se refusent pour lors à la conversion.

La tâche principale des jésuites consiste donc à convaincre quelques autochtones que l'appartenance au christianisme prévaut sur les liens familiaux et culturels⁹⁴. Il reviendra ensuite à ces quelques néophytes d'entraîner dans leur sillage la maisonnée toute entière et, dans une plus large mesure, le village de mission⁹⁵. Cela sera en effet le cas d'un des premiers Hurons chrétiens, Joseph Chihouatenha, dont la mort poussera sa parentèle à la conversion au début des années 1640 (RJ 21, p. 148-150). François Lemer cier en 1638 conclut même après son baptême : « Nous changeons donc maintenant de batterie, nous resoluant d'entreprendre particulièrement les adultes, attendu que le chef d'une famille estant à Dieu, le reste ne nous fera pas beaucoup de resistance » (RJ 15, p. 108). De fait, en 1647, le village d'Ossossané, auquel appartient la famille de Chihouatenha, est en grande majorité passé au christianisme.

Par conséquent, lorsqu'en 1637, Paul Le Jeune se décide à créer un nouveau séminaire grâce aux dons de Noël Brulart de Sillery, un nomade lui répond : « Pourquoi ne pas rece-

⁹²TRIGGER, 1991, p. 686-688.

⁹³RJ 13, p. 150 : « elle [une huronne] ne fit point d'estat du baptesme & fit au Pere la response ordinaire des Sauvages, qu'elle ne vouloit point quitter ses parens, & qu'apres la mort elle estoit resoluë de les aller trouver en quelque lieu du monde qu'ils pussent estre ». Voir aussi RJ 13, p. 126, 140, 208 et RJ 15, p. 70 : « Si vous leur parlez de l'Enfer, ils vous respondront froidement qu'ils ne voudroient pas aller ailleurs qu'avec leurs Parents qui y sont deja ». Cette attitude se vérifie aussi chez les Montagnais, (DORAN, 2005, p. 90, 240). Pour un cas, en 1636, où une Huronne accepte le baptême pour rejoindre son frère baptisé au paradis, voir RJ 13, p. 28.

⁹⁴Voir à ce propos la réponse que donne un jésuite pour expliquer aux Hurons pourquoi les ursulines et les hospitalières n'ont pas hésité à quitter leur famille : « Les Sauvages nous demandent assés souvent si ces filles de Capitaines, [...], ont encor leurs peres & leurs meres; & quand on leur monstre quelques-unes dont les parens sont encor vivants, ils s'etonnent comment elles ont pû prendre la resolution de les quitter : là-dessus on leur fait voir que la Grace a plus de force que la Nature » (RJ 20, p. 228-230).

⁹⁵La conversion des Algonquins et des Montagnais de la région de Trois-Rivières, plus précoce que celle des Hurons, donne déjà lieu, en 1635, à ce type de chantage affectif. Voir, en guise d'exemple, les propos que le père Buteux tient à une Amérindienne de Trois-Rivières ayant perdue son enfant baptisé. Ils ont beau être émis avec douceur, ils n'en sont pas moins terribles : « Je luy represente doucement le danger, où elle se jettoit d'estre separée de son enfant [...]. Elle est au Ciel, & tu seras dans le fond des abysmes, tu dis que tu l'aymes, & tu ne veux pas aller avec elle; tu ne la scaurois suivre, si tu ne crois pas, & si tu n'es baptisée. Elle se mit à pleurer » (RJ 9, p. 38). Voir aussi pour la même résidence, dix ans plus tard, RJ 27, p. 160.

voir les parents de même? [...] Accorde-moi une place près de ta cabane, où je pourrais m'installer avec toute ma famille »⁹⁶. Par conséquent, ce serait à l'initiative des autochtones que Le Jeune aurait accepté de recevoir des familles entières (deux au départ). Ce faisant, il inaugure l'ère des réductions qui regroupe en effet les Amérindiens par familles perpétuant de la sorte la cohésion sociale qui caractérise leur communauté⁹⁷. De plus, Le Jeune met l'accent sur le fait qu'avec la création de la réduction de Sillery, c'est la première fois que l'on propose aux familles autochtones des maisons de type européen (RJ 14, p. 206); de la sorte, n'associe-t-il pas un espace civil et colonial à son projet apostolique⁹⁸? Quelques années plus tard, il use d'une formule qui ne laisse planer aucun doute à l'égard du rôle que la thématique familiale doit tenir dans son projet évangélique : « Qui convertit un pecheur en France, ne convertit ordinairement qu'un homme : Qui appelle à la foy un chef de famille sauvage, y appelle tous ses descendants; *usque ad tertiam & quartam generatio nem, & ultra* » (RJ 21, p. 112). Au passage, notons qu'il n'est pas question ici de famille nucléaire, mais de famille élargie.

D'autre part, avec le désastre de 1650, les jésuites responsables des Hurons ont ressenti l'urgence d'établir de nouvelles filiations censées compenser la rupture avec le milieu traditionnel. Ils n'hésitent d'ailleurs pas à faire appel à des traits culturels autochtones.

⁹⁶François du Creux, *Historia Canadensis seu novae Franciae*, Paris, Cramoisy, 1664, p. 222-226 traduit partiellement en français par LETOURNEAU, 1952, p. 120. François du Creux s'inspire de la *Relation* de 1638 de Paul Le Jeune (RJ 14, p. 206). Pour le projet de la réduction, voir la lettre que Paul Le Jeune, supérieur de la mission, adresse à son provincial dans RJ 6, p. 146-148 en particulier : « Or, avec le secours de quelques braves ouvriers de bon travail, il serait aisé d'arrêter quelques familles, vu que quelques-uns m'en ont déjà parlé, s'accoutumant d'eux-mêmes petit à petit à tirer quelque chose de la terre ».

⁹⁷En soulignant que la création de la réduction de Sillery repose sur la construction de maisons de type européen pour accueillir les deux familles, Alain Beaulieu parle plutôt « d'un sentiment d'appartenance qui pourra contrebalancer, voire se substituer au sentiment d'affiliation traditionnelle », BEAULIEU, 1987, p. 143. Dans le cas des premières réductions, nous serions plus disposée à parler de « préserver » les affiliations traditionnelles. La nuance est légère, mais tend à restituer la valeur participative des autochtones dans le processus de conversion. Les choses sont bien entendu plus compliquées et les cas de figure divers; il reste que la création des réductions, en particulier celle de Sillery, tente de transférer la structure parentale autochtone et, par conséquent, de la maintenir. Pour nous, les aménagements significatifs, comme la construction de maisons européennes, n'induisent pas à cette époque une volonté de déstructurer les affiliations traditionnelles. Il semble que cela ne fut d'ailleurs pas le cas. Citons, en guise d'exemple, les propos d'un Népissingue en 1643 qui résume la cassure culturelle que suppose le baptême sans l'appartenance familiale : « J'ay quitté mon pays & mes parens pour venir icy [Sillery], & y estre baptisé : car quelle autre chose ferois-je venu chercher icy où je n'ay aucun parent, ny aucune connoissance? » (RJ 25, p. 130). Ce témoignage atteste également que le projet « de la réduction » de 1637-1638 de Le Jeune consistant à réunir les familles par maison n'existait déjà plus en 1640 ou s'est avéré irréalisable faute de moyens.

⁹⁸Bien entendu, ce lien entre parenté et architecture domestique annonce à de nombreux égards la dévotion de Lorette. Rappelons que Paul Le Jeune offre une maison construite par des ouvriers français à chacune des familles qui accepte de s'installer à la réduction de Sillery. Pour cette réduction composée au départ d'une seule maison, voir RJ 14, p. 212. Pour Sillery et sa configuration spatiale sur le modèle familial, voir RJ 16, p. 74 : « Les deux premières Familles qui ont servuy de premières pieces à cet édifice ou à cette nouvelle Eglise [la réduction] ».

Par exemple, l'idée « d'adoption » de membres étrangers, qui président à l'intégration des captifs dans les sociétés amérindiennes, est une métaphore « spirituelle » que l'on retrouve dans les écrits des jésuites concernant les domiciliés⁹⁹. Certains pères, s'étant eux-mêmes pliés à ce rituel amérindien, sont bien placés pour savoir que la « parenté spirituelle » n'est pas une prérogative chrétienne.

La doctrine de la parenté spirituelle, comme Jérôme Baschet l'a rappelé, est un leitmotiv du christianisme. C'est sous sa bannière que la période médiévale occidentale s'est pensée comme société et comme modèle. Elle qualifie à la fois les relations que le chrétien entretient avec les personnes divines, Dieu le père, la Vierge mère et le Fils Jésus, et avec ses semblables de même confession. À partir de cette doctrine de la parenté spirituelle, se sont développées les pratiques les plus caractéristiques du Moyen Âge occidental : le baptême et le parrainage, le rôle fondamental du prêtre comme intermédiaire entre sphère mondaine et sphère spirituelle, les confréries, sans parler du modèle monastique qui en constitue l'illustration la plus radicale¹⁰⁰. Entre autres, Baschet constate que dès l'époque des premiers pères (III^e siècle), « le modèle de toute conversion [...] est pensé comme une conversion de parenté »¹⁰¹. Il n'est alors plus surprenant de retrouver la « parenté céleste » au cœur des missions et des réductions amérindiennes, la seule différence étant que les Hurons en 1673 sont invités à se tourner avant tout vers la Vierge plutôt que vers la figure paternelle de Dieu, vers la maison de Lorette plutôt que vers les cieux¹⁰².

De plus, cette doctrine a le mérite de suppléer à une absence culturelle et familiale de plus en plus patente au tournant de la seconde moitié du XVII^e siècle. Proposer un nouveau type d'appartenance sociale est certainement une façon de rassurer les néophytes hurons qui ont assisté en l'espace d'une génération à la destruction totale de leur confédération et à la mort de milliers d'entre eux. La déstructuration de leur cohésion culturelle qui a suivi, l'augmentation des conversions au christianisme qui a interdit la plupart de leurs rituels, ont peut-être disposé à un nouvel ordre social et spirituel. De fait, c'est bien à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle que les témoignages se font plus nombreux au sujet d'une

⁹⁹En 1680, Chaumonot use de la métaphore pour justifier les liens établis entre les chanoines de Chartres et les Hurons, voir MERLET, 1858, p. 12. Au milieu du XVIII^e siècle, Joseph Aubery, responsable des Abénaquis, se référera également au thème de l'adoption pour justifier l'union entre les dévots abénaquis et ceux de Chartres, voir MERLET, 1858, p. 45.

¹⁰⁰BASCHET, 2004, p. 426-459.

¹⁰¹BASCHET, 2004, p. 427.

¹⁰²Le village de Lorette est nommé « le bourg de Marie » (RJ 58, p. 150) ou « le village de la Sainte Vierge » (RJ 60, p. 40).

nouvelle parenté fondée sur l'appartenance au christianisme ; et pour cause : les réductions s'accroissent rapidement dans la seconde moitié du siècle malgré des épidémies qui poursuivent leur travail funeste. Encouragées par leurs compatriotes, des familles entières d'Iroquois, d'Abénaquis et de Hurons s'installent dans la colonie. Des cabanes, unité spatiale de la famille clanique autochtone, deviennent des lieux christianisés. En fait, la réduction, souvent définie par les historiens par la relative stabilité de ses habitants, bénéficie de la mobilité des autochtones. Des Iroquois ou Abénaquis convertis feront la navette entre les régions des Grands Lacs ou de la Nouvelle-Angleterre et la vallée laurentienne pour attirer leurs familles au sein du village chrétien. La peur d'être séparé de la parentèle constitue donc le ressort profond de la conversion de centaines d'Amérindiens¹⁰³. Les jésuites savent que sans le maintien ou la restructuration de la société amérindienne, toute entreprise de conversion est vouée à l'échec. Par conséquent, ce qui avait constitué un frein à leur conversion, soit la séparation avec la communauté d'origine, devient à partir de la mise en place des réductions le moteur de leur appartenance au christianisme. Ce n'est donc pas seulement parce que leur société se délite au contact des Européens que les Amérindiens sont passés au christianisme, mais plutôt parce que, par-devers cette déstructuration socio-culturelle, les néophytes souhaitent à tout prix conserver la solidarité qui les caractérise.

Tout est conçu pour que le culte de la maison de Lorette supplée au vide laissé par le déracinement culturel et spirituel. Les pères recréent un espace qu'ils pensent familier et réconfortant. La demeure de la Sainte Famille s'érige alors en paradigme de cette nouvelle appartenance ; la Vierge devient la mère de tous et sa maison la leur. Ignace Tokakion, un jeune Iroquois, présenté comme un modèle de vertu dans les *Relations*, exprime au moment de sa mort ce changement : « Une autre fois, comme il eut amoureusement proféré ce mot ; « Ma Mère ! » sa mère accourut et lui demanda ce qu'il désirait, il répondit : « C'est la Vierge Marie que j'invoque, et non pas vous que j'appelle¹⁰⁴ » (RJ 61, p. 44).

Les échanges transatlantiques entre les Hurons et les dévots européens qui vont s'échelonner dans les années 1650-1680 pourraient aussi s'inscrire dans cette volonté de créer de nouvelles relations « parentales » ou « fraternelles » censées remplacer celles à jamais perdues avec leurs congénères morts ou captifs. La pratique des ambassades a aussi dis-

¹⁰³ Les témoignages à cet égard sont si nombreux, autant pour les peuples iroquoiens (Hurons et Iroquois) que pour les peuples algonquiens (Algonquins, Montagnais, Abénaquis), qu'il serait trop fastidieux d'en faire la recension.

¹⁰⁴ De son côté, la mère du petit Ignace lui disait souvent : « Mon fils ; c'est à Marie, qui est proprement notre Mère, à qui il faut témoigner de l'affection, et non pas à moi qui ne suis rien » (RJ 61, p. 46).

parue à cette époque avec la destruction de la confédération. En tout état de cause, les jésuites ont cru que l'adoption d'une religion nouvelle impliquait un nouveau type de sociabilité, que l'un ne pouvait aller sans l'autre. À notre avis, c'est principalement pour atténuer l'expérience bouleversante de la conversion et la rupture qu'elle entraîne avec le milieu d'origine, que les missionnaires se sont tournés vers le vieux continent, vers ses représentants spirituels comme les congréganistes ou, comme on va le voir bientôt, vers les chanoines de sanctuaires prestigieux ; ils se sont aussi tournés vers ses architectures, telle la basilique de Lorette.

De fait, la parenté divine est au cœur des programmes décoratifs des domiciliés hurons à compter de 1673. Ce qui ici-bas a été détruit par la guerre, la maladie et la présence européenne peut être retrouvé par la constitution d'une famille sur le modèle de celle du Christ. En se « lotissant » auprès des membres de la Sainte Famille, les Hurons s'assurent d'une parenté à jamais présente et aimante. Ce déplacement d'une parenté charnelle – pour ne pas dire autochtone et culturelle – à une parenté spirituelle et universelle est sous-entendu à plusieurs occasions dans les *Relations* de la première moitié du siècle, mais s'incarne véritablement dans le chantier architectural et décoratif du bourg de Lorette. Les efforts concertés des communautés féminines, de l'évêque et des jésuites, en particulier de Chaumonot, pour offrir un nouveau modèle d'affiliation aux autochtones, aboutissent dans l'édification d'un environnement totalement dédié au culte de la Sainte Famille. Au passage, notons que le célèbre tableau, *La France apportant la Foi aux Hurons de la Nouvelle-France* offre une illustration parfaite de cet aspect. Anonyme et daté de 1666, il montre dans un paysage laurentien Anne d'Autriche offrant à un Amérindien un tableau représentant la famille élargie du Christ. La scène du don est surmontée par la famille élargie du Christ installée sur des nuages¹⁰⁵(Fig. 2.3). Du reste, la conversion des Amérindiens est perçue par Pierre Chaumonot – mais aussi par Marie de l'Incarnation, Monseigneur de Laval et bons nombres de jésuites – comme une opération mystique qui leur offre la possibilité de réactualiser leur propre conversion. L'obsession de « convertir l'Autre » qui imprègne la plupart des écrits des religieux a pour moteur essentiel de « se sauver soi-même », non seulement pour parachever le salut apporté par le Christ et dont tous les hommes sont bénéficiaires, mais aussi pour s'enfoncer plus avant dans une voie purgative qu'appellent de leurs vœux tous les mystiques du Canada. Autrement dit, cette obsession ne tient pas

¹⁰⁵Pour la provenance jésuite du tableau, voir GAGNON ET LACROIX, 1983, p. 5-20.



FIG. 2.3: ANONYME, *La France apportant la foi aux Hurons de la Nouvelle-France*, vers 1670, huile sur toile, 227,3 x 227,3 cm, Québec, monastère des ursulines.

uniquement à des raisons quantitatives (sauver tous les hommes), mais aussi à des motions qualitatives (s'unir plus étroitement au dessein de Dieu). Tout comme la célébration eucharistique réactualise la valeur performative de la rédemption par le Christ, la conversion des Amérindiens rend efficiente celle des anciens chrétiens. Mieux que tout autre, on l'a vu, Chaumonot se présente comme un converti grâce à la rencontre sur le chemin de son vagabondage d'une maison, celle de Lorette, et d'une nouvelle parenté. Peut-être, en reproduisant au cœur de la vallée laurentienne le lieu fondateur de ce retournement, espérait-il que les Hurons adoptent également cette configuration familiale et spatiale particulière? Cela expliquerait pourquoi dans la littérature concernant le village des domiciliés hurons, les jésuites accordent un intérêt particulier aux maisons-longues et à leur emplacement relativement à la chapelle (Fig. 2.4). Au moyen de la dévotion de Lorette, Chaumonot essaierait de transférer cette nouvelle « unité familiale » au bourg huron de Lorette afin de guider les autochtones vers les contrées célestes, de conformer le « paradis des François » avec celui « des Hurons ». D'où l'empressement, par exemple, en 1675, d'un Huron de Lorette à enterrer sa fillette dans le cimetière de la réduction : « pour ne pas, disait-il,



FIG. 2.4: ANONYME, *Élévation d'une maison-longue iroquoienne*, détail tiré du « Plan du fort Frontenac », vers 1720, encre et lavis, Chicago, Newberry Library.

séparer les os de son enfant d'avec les autres croyants, puisque son âme ne doit jamais être séparée du nombre des fidèles dans le ciel » (RJ 60, p. 30).

2.2.2.4 Les objets associés au sanctuaire de Notre-Dame-de-Lorette

Si on se limite à une stricte recension des titulatures, la dévotion à Notre-Dame de Lorette apparaît relativement tard en Amérique septentrionale (1673). Pourtant, la mention la plus ancienne du culte remonte aux années 1646-1647. Un Algonquin, adopté par les Hurons de la mission Saint-Michel, se rend à la résidence Sainte-Marie afin de solliciter sa guérison auprès de la madone italienne :

Dans les discours qu'on lui avait tenus, il avait été fort touché des guérisons miraculeuses qui se font à Notre-Dame-de-Lorette et on lui avait dit qu'en notre maison de Sainte-Marie, nous y gardions une très belle image [statue] de cette Sainte Vierge (RJ 30, p. 94).

André Sanfaçon pense que la statue a été emportée par Chaumonot lors de sa traversée de l'Atlantique en 1639¹⁰⁶. Cette hypothèse semble plausible quand on connaît le rôle qu'a joué le sanctuaire de Lorette dans sa vocation pour le Canada. Les documents concernant le départ de 1639 des jésuites et des ursulines ne parlent pourtant pas de statuettes mais

¹⁰⁶SANFAÇON, 1996b, p. 202.

seulement d'images et de crucifix¹⁰⁷. Il n'en demeure pas moins que Marie de l'Incarnation, Joseph-Antoine Poncet et Pierre Chaumonot sont des dévots de la maison de Nazareth ; fort probablement, des statuettes ou des images loretaines devaient les accompagner dans leur périple. D'autre part, une dévotion à Notre-Dame de Lorette est mentionnée en 1650 à Trois-Rivières. Il est vrai que les petits oratoires mariaux installés dans les habitations ne lui sont pas dédiés exclusivement puisqu'il y est aussi mentionné « Nostre Dame de Liesse, les autres à Nostre des Vertus de bons Secours, de bonne Nouvelle, de la Victoire, & quantité d'autres titres, sous lesquels on honore la sainte Vierge en divers lieux de la Chretienté » (RJ 36, p. 166). À en juger par la profusion des titres mariaux, il n'est question ici que d'offrir un rempart spirituel à l'Habitation mise en péril par les incursions iroquoises plutôt que d'instiller un culte marial particulier. Ces deux brèves mentions dans les *Relations*, avant la mise en place d'un lieu exclusivement dédié à Notre-Dame de Lorette, suggèrent que des estampes ou des statuettes loretaines soutenaient la dévotion des autochtones et des colons. Mais qu'importe à vrai dire. Marie de l'Incarnation ne rêve-t-elle pas de la maison de Lorette dès 1633 et n'est-ce pas suffisant pour faire remonter l'iconographie et la dévotion au Canada à une date aussi précoce ?

Là-dessus m'étant endormie, il me sembla qu'une compagne et moy nous tenant par la main cheminions en un lieu très-difficile. [...] Au bout de notre chemin, nous trouvâmes un homme solitaire, qui nous fit entrer dans une place grande et spacieuse, qui n'avoit point de couverture que le Ciel : Le pavé étoit blanc comme de l'alebâtre, sans nulle tache, mais tout marqueté de vermeille. Il y avoit là un silence admirable. [...] Nous aperçûmes à un coing de ce lieu un petit hospice ou maison fait de marbre blanc, travaillé à l'antique d'une architecture admirable. Il y avoit sur le toit une embrasure faite en forme de siège sur lequel la sainte Vierge étoit assise tenant le petit Jésus entre ses bras. [...] La situation de cette maison regardoit l'Orient. Elle étoit bâtie dans un lieu fort éminent au bas duquel il y avoit de grands espaces, et dans ces espaces une Eglise enveloppée de brouillards si épais que l'on ne pouvoit voir que le haut de la couverture qui étoit dans un air un peu plus épuré. Du lieu où nous étions il y avoit un chemin pour descendre dans ces grands et vastes espaces, [...]. Au commencement de cette année [1635] comme j'étois en oraison, tout cela me

¹⁰⁷ On sait que Chaumonot a pris soin de demander au pape Urbain VIII des images et d'autres articles en prévision de sa mission en Nouvelle-France (MNF IV, année 1638, document 12) et au Général des jésuites, Mutius Vitteleschi (MNF IV, année 1638, document 48). Sa demande sera éconduite comme nous l'apprend Lucien Campeau : « il [Chaumonot] eut l'idée de demander une aumône à la Congrégation : des vêtements liturgiques, des pyxides pour le Saint-Sacrement et quelque argent pour faire peindre des images représentant les mystères de la foi », CAMPEAU, 1974, p. 43 qui s'appuie sur un document conservé aux archives romaines *Scrittura originali riferite nelle Congregazioni Generali*. Toujours selon Campeau, cette supplique, non datée, a dû être rédigée dans les premiers mois de 1638, car elle fut présentée à la congrégation par les cardinaux le 16 mars de la même année.

fut remis en l'esprit avec la pensée que ce lieu si affligé que j'avois veu étoit la nouvelle France. Je ressentis un très grand attrait intérieur [...], avec un ordre d'y aller faire une Maison à Jésus et à Marie (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 42-43).

De nombreuses années devront s'écouler avant qu'une maison de Lorette soit édifiée en Nouvelle-France, il n'en demeure pas moins que le projet existe avant l'arrivée en Amérique du Nord de Chaumonot et de Marie de l'Incarnation au mois d'août 1639. Du reste, la chapelle de la résidence Sainte-Marie, construite au cours de l'été 1639 en Huronie, est décrite comme une maison pour Jésus et la Vierge (RJ 19, p. 140)¹⁰⁸. Si le contexte l'avait permis, il y a fort à parier que l'on aurait, dès la fin des années 1630, tenté de créer une réplique de la maison de Nazareth. Quant à Marie de l'Incarnation, elle partage avec Chaumonot une passion pour la Sainte Famille et sa maison. La métaphore architecturale de sa vision de 1633 annonce « l'amplification du christianisme » jusqu'au Canada et le rôle qu'elle sera amenée à jouer dans un tel projet aux côtés des jésuites. Son entreprise apostolique passe par la transformation d'un espace rocailleux et « très-difficile » en un beau palais étincelant qui n'est pas sans rappeler le bâtiment en marbre que Bramante a réalisé en Italie pour enclore la *Santa Casa*.

Pourtant, Chaumonot aurait eu l'idée d'établir des liens avec le chapitre italien de Lorette seulement vers 1672 :

Ayant appris par un imprimé la manière dont on avait reçu notre présent à Notre-Dame de Foy, je formai le dessein d'en envoyer autant à Notre-Dame de Lorette. Aussi, depuis mon départ d'Europe, je conservais toujours le désir de procurer en Canada à la sainte Vierge, une maison bâtie sur le modèle de la vraie maison, transportée de Nazareth en Dalmatie, et de Dalmatie en Italie. Je fis donc faire par mes Hurons un beau grand collier de porcelaine (CHAUMONOT, 1885, p. 193).

À la veille de l'édification d'un nouveau sanctuaire, Chaumonot cherche donc à sceller une entente avec des jésuites en charge de lieux de pèlerinage réputés. Comme on l'a vu, l'envoi du wampum à Notre-Dame-de-Foy de Dinant avait donné lieu à véritable échange d'« identité »¹⁰⁹ entre les dévots de l'Ancien et du Nouveau monde. En échangeant les objets les plus estimés de chacune des communautés, wampum contre statue, la Vierge de Notre-Dame-de-Foy s'était disséminée à travers de vastes espaces, créant chaque fois

¹⁰⁸On l'a dit au chapitre I, une des toutes premières formulations de construire « une maison de nostre dame » est due à Pierre Pijart lors de la construction de la première chapelle d'Ossossané en 1637 (RJ 14, p. 58).

¹⁰⁹Nous empruntons cette expression à André Sanfaçon, SANFAÇON, 1996a.

un lieu de pèlerinage¹¹⁰. Chaumonot désire réactiver ce processus d'engendrement « de lieux¹¹¹ » qu'avait déclenché le premier envoi d'une statue de Notre-Dame de Foy en 1669. Pour ce faire, il demande aux Hurons de confectionner un wampum « latinisé » pour le sanctuaire italien de Lorette (CHAUMONOT, 1885, p. 193)¹¹². Comme il l'escomptait, le wampum enchante les clercs qui l'encadrent et le placent dans la Sainte Maison : « Le P. Jésuite, pénitencier des Français, [...] le fit enchâsser dans un cadre doré, avec une inscription qui marquait que la nation huronne, [...] offrait ce présent à la mère de Dieu » (CHAUMONOT, 1885, p. 193-194). Ainsi, le collier de coquillages polis rejoint-il le mur doré et argenté par la profusion des *ex-voto* évoqué par Montaigne en 1581¹¹³.

En 1674, son confrère, Joseph-Antoine Poncet, qui avait partagé ses peines à Rome et en Huronie, a quitté l'Italie depuis au moins trois ans pour les Antilles¹¹⁴. Par conséquent, il est difficile de concevoir qu'il ait pu faire parvenir une statue de la Vierge de Lorette après la réception du wampum. Comme Chaumonot certifie qu'une statue a bien été envoyée d'Italie par Poncet (CHAUMONOT, 1885, p. 198 et 203), celle-ci doit déjà être entre ses mains depuis au moins l'année 1671, date où Poncet a quitté le sanctuaire d'Ancône. La statue de Lorette mentionnée lors de la consécration de la chapelle huronne en novembre 1674 est donc arrivée un peu avant les deux statues de Notre-Dame-de-Foy parvenues, rappelons-le, en Nouvelle-France, en 1673 et en 1674. L'effigie était donc en attente d'un sanctuaire apte à la recevoir.

De fait, l'envoi d'un wampum au célèbre lieu de pèlerinage a pour unique but de légitimer l'érection d'une maison de Lorette au Canada. En effet, il est intéressant de noter que le mobile invoqué par Chaumonot n'est pas de fournir une « maison aux Hurons », mais « de procurer en Canada à la sainte Vierge, une maison » (CHAUMONOT, 1885, p. 193). En poussant les Amérindiens à offrir un wampum, il espère obtenir une permission de la Vierge en passant par les clercs en charge du sanctuaire italien. Ceux-ci en acceptant de déposer le présent au pied de la Vierge noire de Lorette donnent la possibilité aux Hurons de plaider en leur faveur afin d'obtenir la grâce que la Vierge accepte « d'habiter » leur prochaine chapelle. D'où la précision avec laquelle le procès-verbal du 17 juillet 1674 est dressé :

¹¹⁰ « Les enfants de Notre Dame de Foy » (lettre du 12 juillet 1672) dans LINDSAY, 1900, p. 158-160.

¹¹¹ Sur ce phénomène, voir JULIA, 2000, p. 241-295.

¹¹² La lettre des Hurons qui accompagne le wampum est reproduite dans LINDSAY, 1900, p. 166-167.

¹¹³ MONTAIGNE, 2006, p. 189.

¹¹⁴ CAMPEAU, 1966, p. 565.

Je soussigné Barthélémi Guisson, chancelier, certifie que le révérend Père Quentin Quenisset, pénitencier apostolique pour la nation française dans l'église cathédrale de la sainte maison de Lorette, m'a remis pour la susdite sainte maison, au nom de la pieuse et fervente mission des Hurons dans la Nouvelle-France, un présent votif en porcelaine, à savoir une forme oblongue de grains blancs et noirs, façonnée avec une merveilleuse industrie par cette nation barbare, de manière que ces paroles de la bienheureuse Vierge à l'ange y soient formées en lettres majuscules : Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. En foi de quoi j'ai donné cette lettre signée de ma main et munie d'un sceau de la sainte maison de Lorette¹¹⁵.

Pour Chaumonot, la présence de la communauté huronne dans la maison de Nazareth, sise à Ancône, par le truchement du collier, favorise la présence de la Vierge dans la maison des Hurons sous la forme de la statuette. En somme, ce premier échange symbolique entre la Vierge et les Hurons appartient à une tradition chrétienne pluriséculaire qui érige le sanctuaire catholique en un espace apte à transformer le contenu en contenant et réciproquement. Il valait la peine d'insister sur le fait que le wampum n'est pas lié à l'obtention d'une statue de Lorette, car il devient alors évident qu'il ne s'agit pas ici d'une politique d'échanges, de don contre don suivant une perspective amérindienne, comme cela fut le cas pour le wampum envoyé aux congréganistes de Dinant. La statue obtenue trois ans auparavant relève en fait de l'étroite amitié et de l'union spirituelle entre Chaumonot et Poncet plutôt que d'une entente entre le chapitre de Lorette et les domiciliés autochtones.

Poncet qui, comme on l'a vu, était curé de la ville de Québec au moment où les Hurons s'y trouvaient, fut un des animateurs essentiels avec Chaumonot de la vie spirituelle de la colonie dans les années 1650-1657, soit peu de temps avant l'arrivée de Monseigneur de Laval¹¹⁶. Ce zèle pastoral lui a d'ailleurs valu beaucoup d'ennuis, car, si l'on en croit Lucien Campeau, il n'a pas su se concilier les bonnes grâces de Monsieur de Queylus, premier

¹¹⁵Ce procès-verbal traduit du latin est reproduit dans LINDSAY, 1900, p. 162-163, note 4.

¹¹⁶Du fait que Joseph Poncet ait été « interdit de séjour » en Nouvelle-France après 1657 et qu'il ait essayé par tous les moyens d'y revenir, Lucien Campeau en conclut sans donner aucune explication qu'il s'agit d'un missionnaire au « caractère instable et capricieux » (CAMPEAU, 1966, p. 564-565). De plus, après avoir été torturé par les Iroquois, il aurait fait preuve, toujours selon Campeau, de lâcheté en refusant ou en retardant son retour en Huronie : « De son propre aveu, le P. Poncet était un instable et un inadapté dans un pays qui imposait la stabilité, la constance et l'endurance » (MNF VIII, p. 749). La notice que lui consacre Michel de Certeau dans l'édition critique de la correspondance de Jean-Joseph Surin démolit de telles assertions. Il semblerait qu'il s'agisse en fait d'un mystique de la trempe de Brébeuf, de Chaumonot ou de Marie de l'Incarnation qui présente le sentiment humain dans toutes ses contradictions et ses faiblesses en « holocauste » à Dieu (SURIN, 1966, p. 810-812). De plus, il aurait été surprenant que les jésuites aient choisi un prêtre velléitaire pour animer la première cure de Québec et pour mettre en place les premières confréries destinées aux colons. Sans conteste ce missionnaire mériterait une étude détaillée, ne serait-ce que pour mieux comprendre l'évolution de la vie religieuse en Nouvelle-France au cours des années 1650-1663, période charnière entre la vie paroissiale organisée par les jésuites et la création du Séminaire de Québec.

supérieur des sulpiciens de Montréal¹¹⁷. Obligé de quitter le Canada en 1657 en raison de ses différends avec les sulpiciens, il garde longtemps l'espoir d'y revenir comme le laisse entendre une missive que lui adresse Marie de l'Incarnation en 1669 : « Mon [...] très-cher Père. Nous avons été trompées de ne vous point avoir cette année : nous faisons déjà notre compte que vous succéderiez au R. Père Lallement » (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 857)¹¹⁸. Dans cette même lettre, on apprend également qu'il reste en étroit contact avec Chaumonot (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 857). Un an plus tard, il ne lâche pas prise puisque l'ursuline le supplie de « ne pensez plus ny aux Iles, ny au Canada ; mourez dans la très aimable volonté de Dieu » (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 886). Les cadeaux envoyés par Poncet vers 1670-1671 en Nouvelle-France seraient-ils un moyen de tenir encore un rôle important dans l'animation dévotionnelle de la colonie et de préparer son éventuel retour¹¹⁹ ? Chose certaine, pour son ami Chaumonot, ses présents sont les plus précieux qu'il ait, à cette date, en sa possession :

Le P. Poncet, écrit Chaumonot, [...], a eu soin de m'envoyer non seulement une Vierge faite sur celle de Lorette [...], mais aussi une coiffe [...] de taffetas blanc qui a été sur la tête de l'image, laquelle est dans la Sainte Maison d'Italie, et une écuelle de faïence, faite sur la forme de celle du petit Jésus, à laquelle elle a touchée, et de petits pains bénits qui ont été pétris dans les écuelles de la Sainte Famille, qu'on trouva, lorsque, pour rendre la sainte chapelle [...] plus commode, on en ôta le plafond (CHAUMONOT, 1885, p. 203).

Ici Chaumonot cherche à souligner l'importance de ces objets pour les colons. Grâce aux présents de Poncet, la population bénéficie de miracles qui encouragent tous les habitants, Amérindiens et Français, à s'en remettre à la Vierge et à l'Enfant Jésus. Même s'il fait parti des miraculés qu'il cite en exemple (CHAUMONOT, 1885, p. 202-203), il souhaite surtout démontrer que ces envois ont contribué à renforcer la ferveur mariale de la colonie, tel ce curé de Château-Richer empruntant la coiffe blanche pour un de ses paroissiens (CHAUMONOT, 1885, p. 203-204). Dans son autobiographie, écrite en 1688, il s'applique à illustrer la religion populaire qui se déploie dans les années 1680 et qui repose principalement sur le culte des reliques et les faits miraculeux qui en découlent.

Pourtant, en 1672, les présents de son ami avaient une signification beaucoup plus per-

¹¹⁷CAMPEAU, 1966, p. 564-565.

¹¹⁸Dès 1659, les jésuites de la Nouvelle-France étaient opposés à son retour, *Journal des jésuites*, 1973, p. 266.

¹¹⁹Joseph-Antoine Poncet ne s'est pas contenté d'envoyer des objets vénérés aux jésuites, il a aussi fait parvenir aux ursulines de Québec des reliques de saint Crescent et de saint Juste qu'il avait obtenues à Rome en prévision de la dédicace de leur église l'année suivante, MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 784-785.

sonnelle. La louange qu'il adresse cette année-là à la Vierge dans une lettre, datée du 4 mars, montre qu'il n'a pas voulu se donner un rôle essentiel dans l'introduction du culte loretain lorsque vint le temps, en 1688, de faire un bilan de son apostolat. Il semblerait même que, par esprit d'humilité, il en ait omis les implications les plus personnelles.

Il est vrai que j'ay esté en mon baptême oint et consacré comme un temple où le St Esprit devoit habiter, mais malheureux que je suis, combien de fois, l'ai-je profané. [...] faites en sorte, Père du monde, que le rétablissant [le temple], il en étende tellement les dimensions que non seulement il renferme en soi le saint appartement de la Vierge, mais de plus qu'il embrasse par affection et par un continuel respect tout ce qui a contribué et contribuera à faire honorer ce saint lieu puisque c'est de là qu'est venu aux hommes tout leur bonheur [...] et ce par le désir que j'ay d'y enclore et enchasser au milieu de mon âme vostre sainte Lorette représentée icy, et tout ce qui la touche. Agréez, mère de mon Dieu, que toutes les puissances de mon corps et de mon âme soient autant de chapelles vivantes èsquelles soient exposées plus aux yeux des anges qu'à ceux des hommes, la belle image de cette auguste demeure avec la sainte famille qui y logeoit. Agréez que ce mystique tableau soit placé sur mon cœur¹²⁰.

Les présents reçus mettent un terme à sa quête, non pas d'un lieu, mais du lieu. Celui où il pourra vivre parmi les membres de la Sainte Famille, promesse qu'il s'était faite devant la Vierge de Lorette trente-sept ans plus tôt en compagnie de Joseph-Antoine Poncet. Pour lui, la construction d'une chapelle de Lorette au Canada rend possible un accomplissement spirituel qui a débuté au sanctuaire de Lorette dans les années 1630 alors qu'il trouvait sa vocation apostolique et un sens à sa vie. Tant que cette promesse de reproduire la maison de la Vierge n'est pas réalisée, Chaumonot souffre de sa condition d'homme souillé par le péché et donc séparé du divin. Rejoindre Dieu, c'est faire que Dieu soit en soi et que l'on soit en Dieu ; c'est rechercher le lieu de la rencontre qui n'est autre que « le temple vivant de la divinité » dont parle saint Paul¹²¹ et qui, depuis l'époque médiévale, est, surtout et par-dessus tout, le Temple des temples, la Vierge, figure par excellence de l'Église¹²².

Aussi, pour Chaumonot, la reproduction de la maison de la Vierge devient-elle une nécessité : il faut pouvoir loger là où elle a logé. Dans la mystique, vivre avec la Vierge, c'est vivre « en » la Vierge. Dans ce cas, la *Santa Casa* est l'image du corps de la Vierge, la

¹²⁰Pierre Chaumonot, « Offrande faite à n^{tre} Dame de Lorette d'un temple vivant pour y enfermer et comme enchasser la S^{te} maison dans le Canada bastie sur le plan de l'originair qui est en Italie », lettre datée du 4 mars 1672, reproduite dans LINDSAY, 1900, p. 144-146.

¹²¹Premier épître aux Corinthiens, 3, 16 : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est vous ».

¹²²Pour la « Vierge-Temple », voir DIDI-HUBERMAN, 1995, p. 110 et p. 312-326 (pour la Vierge *Ecclesia*).

Vierge elle-même devenue le modèle par excellence de « l'Église », cette dernière étant aussi détentrice du corps du Christ sous la forme des espèces sacramentelles¹²³. Il est d'ailleurs curieux que les premières représentations de l'*Ecclesia* à l'époque carolingienne (Fig. 2.5) présentent une parenté formelle avec l'iconographie traditionnelle de la translation de la maison de Lorette répandue au cours du XVI^e siècle (Fig. 2.6)¹²⁴, comme si la dévotion à la maison de Lorette ravivait les supposés ecclésiaux carolingiens qui avaient institué l'édifice ecclésial comme lieu de la « présence divine »¹²⁵.

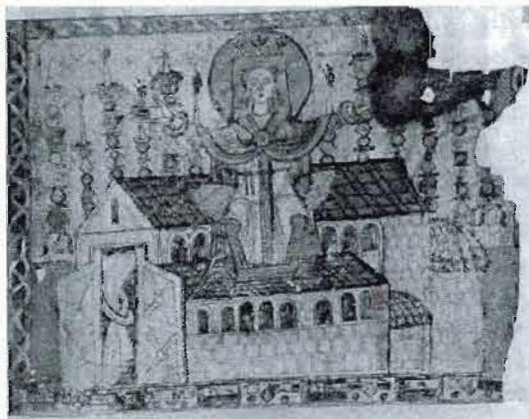


FIG. 2.5: ANONYME (Italie, Bénévent), *Mater Ecclesia*, manuscrit (Vat. lat. 9820), 985-987, bibliothèque Vaticane.

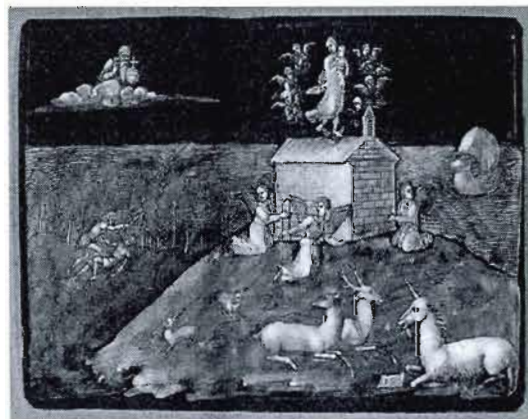


FIG. 2.6: REYMOND, Pierre (attribué à), *La Vierge de Lorette*, vers 1550, plaque d'émail peint sur cuivre, 7,90 x 6,40 cm, Paris, musée du Louvre.

La contestation protestante, qui s'en tient à la lettre paulinienne, affirmant que c'est seulement en l'esprit des croyants que Dieu est présent, explique probablement une telle résurgence iconographique¹²⁶.

¹²³Pour la constitution progressive de la dialectique contenant-sanctuaire/contenu-fidèle et leur compénétration progressive, voir l'étude de IOGNA-PRAT, 2006, en particulier les chapitres 9 et 10 : « Le lieu de la restauration sacramentelle » et « La personne de l'église », p. 443-491. Il va sans dire que nous nous reposons sur cette analyse anthropologique, mais, compte tenu de la période historique, nous l'adaptions à l'épistémè contre-réformiste des protagonistes jésuites.

¹²⁴L'iconographie de la translation de la *Santa Casa*, représentant la Vierge assise sur le toit de la Maison de Nazareth et transportée dans les airs par des anges, daterait du XVI^e siècle. Voir RÉAU, 1957, vol. 2, p. 187 et TANONI, 1986, p. 114.

¹²⁵IOGNA-PRAT, 2006, p. 313 : « Toute la difficulté [à l'époque carolingienne], consiste à justifier le fait que l'église est le lieu de la présence divine, alors que tout bon lecteur d'Augustin sait que Dieu est « hors lieu », à tout le moins « sans lieu » capable de le contenir ».

¹²⁶Premier épître aux Corinthiens, 6, 19 ; Deuxième épître aux Corinthiens, 6, 16 ; Les Actes des Apôtres, 17, 24-25 : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve [...] n'habite pas des temples faits de main d'hommes. Il n'est pas non plus servi par des mains humaines [...] ». Sur le refus dans les temps apostoliques et postapostoliques de la « sacralisation » du lieu de culte, voir GAVRILYUK, 2007, p. 65. L'auteur s'appuie, entre autres, sur les écrits d'Ignace d'Antioche, Tertullien et Clément d'Alexandrie.

D'ailleurs, dans sa lettre, Chaumonot jongle avec les deux conceptions, l'une paulinienne, l'autre catholique, pour les résoudre dans un hymne à la représentation figurée de la *Santa Casa*. Celle-ci procède d'une intériorisation si poussée qu'elle projette son image sur la toile céleste, devant les yeux des anges. Seule l'image (ou la visualisation) est à même de restituer les multiples enveloppements que suppose une telle topique théologique : la maison de Lorette et la Vierge sont les lieux où le divin s'est fait homme. Dans la maison, s'est produit le colloque angélique et dans la matrice de la Vierge, l'Incarnation. Ces multiples « emboîtements », dont le corps de la Vierge et les murs de la maison de Lorette constituent les limites, configurent le « temple vivant de la divinité ». Pour cela aussi, « la maison de la Sainte Famille » est ce refuge sans lequel il n'y a ni repos ni félicité. Avec ce « cri du cœur » de 1672, nul doute que la maison de Lorette, prévue pour le village huron, est d'abord la réalisation d'un seul homme, Pierre Chaumonot. Elle est sa maison au Canada destinée à surmonter cette séparation, ce « deuil inaccepté, devenu maladie d'être séparé », pour reprendre le vocabulaire certalien¹²⁷. Elle sera le lieu de son union fusionnelle avec Dieu ; elle est son âme, son corps, l'image de son amour.

La chapelle de Lorette est aussi, étrangement au moment où Marie de l'Incarnation disparaît (avril 1672), la réalisation du rêve de Noël 1633 de l'ursuline, la transposition concrète d'une image mentale qui l'avait confortée dans l'idée que la Vierge et Jésus la voulaient en Nouvelle-France. Ce « Mystique tableau » est donc placé autant sur le cœur de Chaumonot que sur celui de Marie de l'Incarnation, suggérant que la maison de Lorette est avant tout une image, une visualisation, la métaphore d'une intériorité tout habitée de Dieu qui cherche à se répandre. Désir fou de faire du monde extérieur un espace totalement habité par Dieu et la Vierge, qu'il n'y ait plus d'écart entre ce qui m'habite et ce que je vais habiter. Rêve mystique d'une fusion entre intériorité et extériorité. L'intense activité mentale et visuelle d'un Chaumonot ou d'une Marie de l'Incarnation – dont Mary Carruthers a montré l'importance dans la constitution de lieux mémoriels et d'oraison pour le Moyen Âge, et Lina Bolzoni dans la conceptualisation de la mémoire chez les humanistes du XVI^e siècle – serait donc à l'origine des créations artistiques et culturelles concernant la dévotion de Lorette au Canada dans les années 1670¹²⁸. Il est moins question de reproduire des réalisations de l'Ancien Monde que de transposer des visions intérieures sur la toile blanche de l'espace canadien. Les sanctuaires du vieux continent, leurs objets culturels,

¹²⁷CERTEAU, 1987, p. 9.

¹²⁸CARRUTHERS, 2002 ; BOLZONI, 2005.

passent par l'alchimie de l'intériorité avant de se réaliser concrètement outre-Atlantique. L'imprégnation iconographique et architecturale, les souvenirs de l'ursuline et du jésuite, ont donné forme à leurs rêves, peuplent leur mémoire, alimentent leur intériorité. Les objets d'art – bâtiments, statuettes, estampes – de la Nouvelle-France existent dans « l'atelier mental » des deux mystiques bien avant leur réalisation concrète.

À cette étape de notre réflexion, un aspect capital est à souligner : à la différence de ce qui se passa avec les dons venus de Notre-Dame-de-Foy, aucune relique proprement dite n'est mentionnée pour le culte de Lorette ; ou plutôt, si reliques il y a, elles sont « par contact » comme le bonnet, l'écuelle et les pains envoyés par Poncet à Chaumonot ou « par imitation » comme la statuette de Notre-Dame de Lorette. Par conséquent, c'est principalement au toucher et à la vue que revient le principal mérite de justifier l'introduction du culte de Lorette en 1672-1674. Le processus repose sur la représentation, ce que les hommes du XVII^e siècle entendaient par « tableau » ou « image », qui renvoie autant à une ronde-bosse, une peinture, une estampe, une image mentale ou à un espace intérieur. L'important n'est pas tant la forme particulière que revêt l'objet que sa capacité à représenter – au sens de remplacer – ce à quoi il se réfère. L'insistance de Martin Bouvart ou de Pierre Chaumonot sur le fait que la statuette, les écuelles ou le bonnet sont entrées en contact physique avec la Vierge de saint Luc ou la *Santa Casa* attestent le rapport entre le prototype et le modèle. L'imitation a aussi un rôle à jouer : la statue de Lorette en tant que réplique anticipe et justifie la reproduction à l'identique sur le sol canadien de la maison de Lorette. De même, les objets entrés en contact avec le prototype travaillent à cette ressemblance en constituant autant d'objets domestiques (bonnet ou écuelle) évoquant le foyer de la Sainte Famille. Dans ce cas, l'imagination, la manière de se remémorer les prototypes et leurs emplacements, suffisent à combler les dissemblances plastiques, à compléter les manques. Que les deux principaux protagonistes de ces importations (Poncet et Chaumonot) connaissent parfaitement le sanctuaire de Lorette ne pouvait que favoriser une telle « recreation de lieu ». Dans ces circonstances, que la statue de la Vierge de Lorette, donnée par Poncet, ait été peinte en blanc ne constitue pas un changement essentiel pour les jésuites. Ce blanchissement ne trouble en rien la reconstitution minutieuse de la maison de Lorette à laquelle vont s'appliquer les missionnaires de Lorette à compter de 1674.

Il faut seulement remarquer ici, que la Notre-Dame, qui est dans la vraie Lorette [en Italie], étant noire, soit à cause de la fumée des lampes [...], nous

avons fait peindre en carnation l'image de notre Lorette, de crainte que, si nous exposions à la vénération de nos Sauvages, une image toute noire, nous leur fissions reprendre la coutume, que nous leur avons fait quitter, de se noircir et de se barbouiller le visage (RJ 60, p. 92).

Par ailleurs, le concept « d'indice » pour définir les objets loretois importés en Nouvelle-France peut s'avérer utile, « indice » étant entendu plus au sens donné par Carlo Ginzburg qu'à celui avancé par Georges Didi-Huberman¹²⁹. Rappelons que ce dernier l'emploie principalement pour faire valoir son concept de « dissemblance », consommant de la sorte une rupture entre le signe et son référent :

Le caractère indiciel de ces trois exemples [la trace, la fumée, la voix], c'est d'abord le contact matériel qu'ils supposent entre le signe et l'objet signifié ; c'est ensuite leur caractère non iconique, non ressemblant : car l'empreinte ne donne pas plus l'aspect du marcheur que la fumée n'imité la couleur du feu¹³⁰.

Ici il ignore le rôle actif et « reconstituant » de l'imagination dans la pensée chrétienne. La remémoration procède d'une pensée du « semblable » et de l'imitation, celle-ci passant par l'intériorisation du modèle, si bien que d'un point de vue externe et objectif, il peut y avoir dissemblance même si d'un point de vue intérieur et subjectif, la « semblance » est réalisée. Pour reprendre les propos de Fabre, définissant l'*imaginatio* cartésienne – qui se révèle à ce titre fidèle à l'épistémè catholique de son temps – : « Le visible culmine dans l'invisibilité de son objet¹³¹ », non pas parce que l'objet n'existe plus, mais parce qu'il a été intériorisé. Le sujet se l'est tellement approprié, logé dans sa mémoire sensible et son intellect, qu'il n'éprouve pas le besoin de le voir dans son intégralité. Le « paradigme indiciel », défini par Carlo Ginzburg, se rapproche plus d'une telle conception. Comme pour les menus articles loretois ou la statuette, évoqués dans la littérature jésuite, « l'indice », chez Ginzburg, suppose une opération intellectuelle pour déduire une « vérité » invisible (conjoncturelle ou transcendante) par la convocation d'un signe visible (imperceptible). L'homme part de l'observation visuelle, des traces ou des vestiges, pour reconstituer des événements, une histoire, pour identifier une absence. Reconstituer celui qui a causé la trace, c'est convoquer « l'absent », c'est reconstituer son corps mais aussi, si l'on poursuit la métaphore de la trace « indicielle », c'est retrouver un mouvement, un corps en train de disparaître et de changer de lieu. En ce sens, la maison de Lorette, cette chose « transportée » et « déplacée », est aussi le lieu d'un voyage et d'une disparition, « le lieu du passage » du Christ sur la terre.

¹²⁹GINZBURG, 1980, p. 3-44.

¹³⁰DIDI-HUBERMAN, 1995, p. 59.

¹³¹FABRE, 1992, p. 12.

Dans l'activité mentale qu'implique l'indice, il ne s'agit plus d'édifier un système ni même une méthode où chaque élément s'adapterait parfaitement à une forme apriorique. Il est plutôt question, tel un fil que l'on saisirait pour défaire une bobine, de choisir un élément et de remonter par une série de déductions et d'analogies à une réalité disparue, souvent surnaturelle. Il s'agit donc non pas d'un esprit qui restitue une vérité donnée d'avance mais qui, par l'effort qu'il fournit, constitue cette vérité et la modèle. Recouvrir le « Tout Autre », cette extériorité radicale, n'est possible que par une subjectivité totale. La découverte procède de l'enquête. L'enquête est déjà une découverte. La spécificité du « paradigme indiciel » réside dans sa qualité heuristique où le chemin entrepris pour dévoiler une vérité est peut-être plus significatif que les résultats obtenus, même si ceux-ci détiennent le plus souvent un caractère vital (assurant la survie). En ce sens, le christianisme posttridentin repose aussi sur la méthode « indicielle ». Tout passe par un individu, une individualité ; son esprit, son corps ou les capacités mémorielles de son corps sont sollicités pour reconstituer, à partir d'un indice, un être disparu, en l'occurrence ici les corps du Christ, des saints ou de la Vierge. Cette reconstitution est faite de volonté, car il faut être animé du désir de « retrouver » ce qui a été perdu (le Christ, le paradis), de l'intellect, puisqu'il faut faire appel à ses connaissances des lieux et des choses disparues, déduire du fragmentaire, le Tout. Mais surtout, elle suppose une imagination fonctionnant « à plein régime », autrement dit, à l'époque moderne, « en pleine remémoration » grâce aux vertus mnémotechniques des espaces et des lieux culturels du monde de la latinité. Le mental est pensé comme un espace architecturé¹³² et, dans le cas de la mystique, comme un « tabernacle intérieur » détenant la Présence des présences, celle de Dieu. Trouver Dieu consiste donc à tracer un chemin à l'intérieur de soi ; – et c'est là que les choses sont particulièrement difficile à exprimer – tracer ce chemin mémoriel et spatialisé, intérieur et profondément individuel,

¹³² Sur la primauté des métaphores architecturales dans les expressions de l'espace intérieur au Grand Siècle, on peut se reporter à l'introduction de Benedetta Papasogli, PAPASOGLI, 2000, p. 9-33. Les mémoires de la Grande Demoiselle s'avèrent également un témoignage précieux concernant les correspondances entre architecture et conceptualisation d'un « moi » en train de s'affirmer. Voir, parmi plusieurs exemples, la métaphore hélicoïdale du « moi » qu'elle évoque lors de ses retrouvailles avec Gaston d'Orléans, son père. L'escalier de Chambord exprime ses sentiments intenses envers lui, tout en portant un regard amusé sur cette affection « malheureuse » afin de préserver une intériorité et une indépendance d'esprit ou, si l'on veut, compte tenu du peu d'affection qu'elle a reçu au cours de sa longue vie, tout en conservant de la dignité dans sa solitude. « Une des plus curieuses [...] choses de la maison est le degré [escalier], fait d'une manière qu'une personne peut monter et une autre descendre sans qu'elles se rencontrent, bien qu'elles se voient : à quoi monsieur [Gaston d'Orléans] prit plaisir de se jouer d'abord avec moi. Il était au haut de l'escalier lorsque j'arrivai ; il descendit quand je montai et riait bien fort de me voir courir, dans la pensée que j'avais de l'attraper. J'étais bien aise du plaisir qu'il prenait et je le fus encore davantage quand je l'eus joint » (BOURBON-ORLÉANS, 2005, p. 42-43).

suppose d'avoir un lieu extérieur et public pour soutenir cette quête, la conforter, la faciliter. Il y a risque à se perdre en soi sans les lieux bien réels de la catholicité européenne ; d'où la nécessité de lieux tangibles et habitables, d'où ce besoin de « reproduire » pour Chaumonot le lieu de cette quête intérieure : la « maison de Nazareth ».

2.2.2.5 La chapelle de Lorette

Comme cela fut le cas pour Notre-Dame-de-Foy, le bourg de Lorette devient un lieu de pèlerinage. Chose remarquable, il acquiert ce statut en 1673 alors qu'aucune chapelle n'est encore érigée. Mais écoutons le jésuite Martin Bouvart qui, en quelques mots, décrit la réputation extraordinaire dans laquelle est tenu le sanctuaire italien :

Lorsqu'on sut que les Hurons s'étaient logés en ce lieu, et l'on y disait tous les jours la messe dans une cabane, le seul nom de Lorette, puisque notre bourg n'en avait encore que cela, était assez puissant pour y attirer toutes sortes de personnes, qui y venaient de bien loin en pèlerinage, dans des temps et par des chemins très-mauvais (RJ 60, p. 94).

Bouvart est d'ailleurs l'un des missionnaires le plus prolixe au sujet de la promotion que connut le sanctuaire auprès des Français : « depuis l'ouverture de la chapelle, la dévotion des Français à y venir en pèlerinage, à y faire des vœux et à s'en acquitter, et à y recevoir les sacrements, est tout à fait extraordinaire » (RJ 60, p. 96)¹³³. Il semble même que cela soit l'essentiel de son apport en cette année 1675. En effet, même si dans sa relation il livre l'une des descriptions les plus complètes de la réduction de Lorette, il ne fait que reprendre des propos rapportés par Claude Dablon (RJ 58, p. 130-168 ; RJ 60, p. 26-64), que celui-ci devait tenir de Chaumonot¹³⁴. Ce dernier s'est attaché à montrer l'extrême importance que revêt l'introduction de la dévotion dans l'entreprise de christianisation auprès des domiciliés plutôt que de décrire l'apport d'un tel culte dans la vie des colons. Y aurait-il deux conceptions à l'œuvre dans cette nouvelle entreprise : l'une plus ancienne, celle de Chaumonot, préoccupé par la sanctification des Amérindiens à qui il s'identifie (RJ 58, p. 130-168) et l'autre, plus tournée vers l'avenir, qui situe la dévotion loretaine

¹³³ Bouvart consacre trois pages à la dévotion des Français envers la « maison de Lorette », de l'aristocrate au paysan en passant par les communautés religieuses (RJ 60, p. 94-98).

¹³⁴ Rappelons que les *Relations des jésuites* ne sont plus imprimées après 1672. Ceci explique l'hétérogénéité des points de vues, les divers rapports des missionnaires n'ayant pas fait l'objet d'une synthèse en vue d'une impression.

dans l'organisation pastorale de l'ensemble de la colonie (RJ 60, p. 68-102)¹³⁵ ? Il faut dire que Martin Bouvart, arrivé sur le continent en 1673, livre une chronique du village huron qui semble tenir plus d'un traité de théologie que d'un récit de la vie des néophytes. Le soin avec lequel il donne les raisons d'un tel culte et la mise en ordre systématique des faits relèvent plus d'un programme éthique et pastoral que de la chronique à laquelle nous ont habituées des jésuites « de terrain » comme Chaumonot ou Dablon.

Mais les deux points de vue concordent sur les faits. Il fallut quatre mois, de juillet à novembre 1674, pour que la construction de la première chapelle de Lorette soit achevée (RJ 58, p. 154). Que ce soient ses dimensions, la disposition de ses portes et de ses fenêtres, sa cheminée logée dans le chœur, jusqu'aux briques qui la composent, la chapelle huronne est décrite comme une imitation parfaite de la Sainte Maison. C'est de cette ressemblance avec son modèle que la bâtisse canadienne acquiert à la fois sa qualité de sanctuaire chrétien et s'accapare une partie du pouvoir concédé à la « Maison de Lorette ». Réplique parfaite, elle en vient à être autonome par rapport à son prototype, s'imposant comme la véritable maison de la Vierge transportée au Canada. La limite entre imitation et transport finit par se confondre. En copiant son illustre modèle, elle a acquis le statut combien vénéré de relique. Tel pourrait être, en dernier ressort, le sens profond de la description de Bouvart :

Je crois que ceux qui ne peuvent se transporter en personne à notre Nouvelle-Lorette, seront bien aises de la voir au moins sur le papier. Donc, pour leur en donner un tableau fidèle, ils sauront que cette chapelle, semblable à la vraie Lorette, est toute de brique, longue de quarante pieds sur vingt de largeur, et haute de vingt-cinq. Elle est percée de trois portes, d'une cheminée et de deux fenêtres. Il y a un clocher au-dessus de celle du pignon d'en bas, par laquelle, à ce que l'on croit entra l'ange, lorsqu'il vint saluer la sacrée Vierge : on tient aussi que c'était de ce côté-là qu'était la boutique de saint Joseph. Turcellin estime que la pièce principale du logis est le côté du septentrion, et assure que le seuil de la porte est en bois, ce que nous avons aussi observé dans la Lorette du Canada¹³⁶. De ce même côté, vers l'autel, est une armoire assez simplement travaillée, et propre à serrer de la vaisselle et d'autres choses semblables. Comme vis-à-vis la porte du nord est la porte du midi, il y a aussi de ce même côté, une fenêtre qui répond à l'armoire (RJ 60, p. 88-90).

À partir de ce témoignage, on peut légitimement conclure que la plupart des efforts sont tournés vers l'institution d'un lieu qui a pour vocation de devenir la clé de voûte d'une

¹³⁵Le Chaumonot de l'autobiographie de 1688 est en ce sens plus proche des vues du Martin Bouvart des années 1670 que de ses propres espérances à la même époque.

¹³⁶Le jésuite Orazio Torsellini est recteur au collège de Lorette. Il a composé un des ouvrages les plus populaires sur Lorette. Son *Historia Lauretana* parue pour la première fois en 1594 fut traduite en plusieurs langues et réimprimée plusieurs fois au cours du XVII^e siècle, LECLERCQ, 1930, p. 2500.

cohésion religieuse et socioculturelle. Autant la reproduction de la statue de Lorette, modifiée par rapport à son modèle, concerne les jésuites (Chaumonot et Poncet) plus que leurs ouailles, autant la chapelle huronne, en se voulant une reproduction la plus parfaite de la *Santa Casa*, est destinée principalement aux autochtones et aux Français. Un tel projet qui vise à ancrer le christianisme à partir d'un lieu qui lui est spécifique participe du nouveau contexte colonial. Ce « transport » s'avère le moyen le plus sûr de créer cette « société chrétienne idéale » que les religieux appellent de leur vœu. Dorénavant, ce que l'on importe, ce ne sont pas seulement des objets, des thèmes, des considérations spirituelles qui seraient attachées à des objets culturels et artistiques, c'est un territoire sacralisé et marqué par une histoire où temps évangélique et modernité se confondent. Ce n'est pas non plus un hasard si dans les années 1670-1680 les reliques acquièrent une importance dans l'aménagement culturel des sanctuaires de la Nouvelle-France. Elles participent de cette aventure de diffusion et d'extension du territoire chrétien grâce au pouvoir sanctifiant qui leur est conféré dans la mentalité occidentale.

Comme on l'a dit plus haut, la relation de Martin Bouvart pousse très loin les supposés théologiques qu'implique un tel transport. Il ne fait pas de doute qu'il s'adresse à ses confrères jésuites lorsqu'il donne le « quatrième motif » d'une telle construction :

Si de même que nos jours de fêtes sont institués pour renouveler intérieurement en nos âmes les mystères qu'ils représentent, ainsi notre chapelle a la vertu de nous appliquer intérieurement les grâces qu'elle représente en représentant le lieu, les personnes, et les actions qui les ont méritées. Dieu veuille que Marie, ayant donné dans son sein, une vie humaine à Jésus dans l'ancienne Lorette, elle lui donne une nouvelle naissance spirituelle dans les cœurs de tous les Français, et de tous les Sauvages de l'Amérique (RJ 60, p. 72) !

Ce discours rappelle les enjeux ecclésiaux inhérents à l'édification d'un lieu de culte. Ici, la représentation de la maison de la Sainte Famille a un pouvoir autrement plus étendu que celui de « rappeler » au sens où on le comprend aujourd'hui. La représentation des choses saintes a une valeur de réalisation, de « renouvellement ». Ce que nous avons constaté pour Chaumonot, Bouvart l'applique à l'ensemble des fidèles jouissant de la chapelle Lorette, la seule différence réside dans le fait que le corps du dévot, son intériorité, n'appelle plus le lieu de la dévotion. C'est le sanctuaire qui agit sur l'intériorité des fidèles. En reconstruisant à l'identique le lieu où s'est produit le mystère de l'Incarnation, on reproduit à l'intérieur de soi la grâce découlant de l'événement. La reproduction est donc prise dans ces deux acceptions : imiter et produire de nouveau. Ce processus repose sur une conception du

lieu comme espace mémoriel dont les jésuites, à commencer par leur fondateur, ont fait un des concepts clés de leur révolution épistémologique¹³⁷ : le lieu extérieur n'a de sens qu'en regard d'un lieu intérieur et inversement. Intériorité et extériorité se nourrissent l'une de l'autre selon une dialectique « proxémique »¹³⁸ que nous avons rencontrée avec Chaumonot et dont Bouvart se fait également l'interprète. Pour les deux, l'intériorité du croyant se creuse à mesure que se déploie un espace extérieur ; le décor des lieux de culte est une transposition tangible du décor de l'âme du fidèle. La différence majeure introduite par Bouvart est qu'il ne s'agit plus là d'un seul homme, avec ce que cela induit de passion et d'expérience tortueuse, mais d'un programme soigneusement articulé, plus théologique que mystique, valable pour tous les chrétiens.

D'où l'idée fort ancienne que le décor du sanctuaire est un décor sacramentel, car comme les sacrements, il agit sur le corps du fidèle en lui conférant la grâce. Le sanctuaire – tel que l'a montré Dominique Iogna-Prat – d'abord conçu comme lieu où se produisent les sacrements (à l'époque carolingienne) est devenu, à partir du XII^e siècle, un sacrement ou un « quasi sacrement »¹³⁹ : « La consécration [de l'église], en tant que « baptême » de l'église, est désormais considérée comme le préalable obligé à l'accomplissement *dans* l'église des sacrements qui engendrent la communauté chrétienne »¹⁴⁰. L'espace sanctifié transforme le fidèle de la même manière que le baptême. Il est ce qui rend possible la plupart des sacrements qui se dérouleront en ses murs qu'il s'agisse du baptême, de la confirmation ou de la confession. Ceci pourrait expliquer l'importance accordée par Bouvart à la consécration de la chapelle de Lorette (RJ 60, p. 84-88). Il s'agit là d'un baptême « monumental » qui préside aux baptêmes des personnes. Ce rite de sanctification d'un territoire ou d'un bâtiment est nécessaire à toute sanctification de personnes tant il est vrai, pour reprendre Iogna-Prat, que « pour être de l'église, il faut être dans l'église »¹⁴¹. Que le père Bouvart y consacre quelques pages est peu banal tant la chose allait de soi au XVII^e siècle, preuve, s'il en fallait, que le culte à la maison de Lorette procède d'une politique territoriale de sacralisation de l'espace, voire d'une anthropologie du lieu comme on a commencé à l'entrevoir.

¹³⁷FABRE, 1992, p. 75-120 (chap. II : « Composition de lieu et décomposition de l'art de la mémoire »).

¹³⁸Ce terme, emprunté à Edward Hall, désigne la situation relative des sujets dans l'espace, la manière dont il l'utilise, HALL, 1971, p. 13.

¹³⁹La dédicace d'église ne fait pas partie des sacrements même si on a longtemps hésité à l'exclure de la liste, voir IOGNA-PRAT, 2006, p. 469-478.

¹⁴⁰IOGNA-PRAT, 2006, p. 19.

¹⁴¹IOGNA-PRAT, 2006, p. 479.

La bénédiction de la chapelle se déroule le 4 novembre 1674 (RJ 60, p. 84). La procession des personnes et des choses autour de l'espace consacré constitue le moment fort de la consécration, comme on est en droit de l'attendre pour un tel rituel. Le circuit effectué a pour fonction de sacraliser en délimitant l'espace qui est, en l'occurrence, non seulement la chapelle mais aussi le village et les bois environnants. Le cortège réunit et unifie les fidèles et les choses. Toutes les composantes de la société coloniale participent à l'institution d'un espace divin : les Hurons, les Abénaquis et les Français, le peuple et les instances civiles et religieuses, les prêtres et les laïcs (RJ 60, p. 84 ; CHAUMONOT, 1885, p. 198). Rien de plus banal que l'image traditionnelle du peuple chrétien réalisant son unité et son identité dans la bénédiction d'un sanctuaire. Mais l'enjeu dépasse la sphère ecclésiale. Ce jour-là, les Hurons reçoivent « le contrat de concession pour les terres » à la condition de « ne point prendre de boissons par excès, et que ceux qui s'enivreront dorénavant seront chassés de Lorette et perdront leurs champs, quelque travail qu'ils pussent avoir fait » (RJ 60, p. 88). Jamais considérations ecclésiale et coloniale n'avaient été aussi étroitement associées.

Les trois statues et les reliques, portées en procession, résument la brève histoire dévotionnelle des Hurons tout en constituant le dépôt sacré nécessaire à la consécration d'édifices religieux. C'est à ce moment là, dans la *Relation* de 1675, que les statues de Notre-Dame de Foy de Joseph et de Marie de Notre-Dame-de-Foy, et de Lorette sont mentionnées pour la première fois dans la littérature :

De ces trois images, la première et la principale est celle de Notre-Dame, envoyée de Lorette ici, et faite sur la miraculeuse image que S. Luc y a laissé. Comme toutes les statues tirées sur ce saint modèle, et que l'on y a fait toucher, ont contracté la vertu de faire des miracles, nous croyons avec sujet que la nôtre, faite et appliquée sur cette divine image, nous fera éprouver et ressentir la puissance et la bonté de Marie, qu'elle représente avec son Jésus qu'elle embrasse de sa main gauche et qu'elle soutient de sa droite. Les deux autres sont faites du vrai bois de Notre-Dame de Foy. L'une est une Vierge portant son Fils, et elle a été envoyée à nos sauvages par la ville de Nancy et de Bar. L'autre, que les princes et les princesses de la très-illustre et très-dévote maison de Lorraine nous ont envoyée, est un Saint-Joseph, qui tient aussi le petit Jésus sur un de ses bras. Ces deux petites statues ne sont pas moins considérables par leurs reliques que par leur matière, leur représentation, et leurs donateurs. Ces reliques sont un morceau du voile de la Ste-Vierge, qui est au bas du S. Joseph, et une petite partie de la ceinture du même S. Joseph, enchâssée dans un petit écusson que tient le petit Jésus porté lui-même par sa mère (RJ 60, p. 86).

2.2.2.6 Une maison en guise de chapelle

L'idée d'une maison en guise de chapelle n'est pas nouvelle ; elle est déjà présente en 1640 au sujet de la résidence Sainte-Marie. Au coeur de la Huronie, la chapelle s'élevait comme un lieu de retraite et de réconfort pour les jésuites, le lieu où la Sainte Famille par le truchement de reliques, de tableaux ou de statuettes offraient un asile sensoriel et spirituel aux missionnaires et à leurs néophytes (RJ 19, p. 132-148). La chapelle de Sainte-Marie, une enclave au milieu de la tourmente du monde, était l'espace où les missionnaires aimaient à se réfugier.

Pour le cas de la chapelle huronne de Lorette, ce caractère réconfortant et domestique ne s'applique plus aux seuls missionnaires et à une poignée d'Amérindiens fervents. Non seulement tout le village, mais l'ensemble de la colonie sont appelés à concevoir la chapelle comme un lieu de recollection, un havre de paix sur le modèle de la maisonnée et de la famille. On comprend mieux alors pourquoi est exalté le caractère domestique de la chapelle au détriment de toutes autres considérations. À ce sujet, les missionnaires sont intarissables :

[...] dans la muraille, au côté droit de l'autel, on a placé une armoire, et parce que nous ne possédons aucune des véritables pièces de vaisselle qui ont servi à Jésus, à Marie et à Joseph, au moins y avons-nous suppléé en en faisant faire une toute semblable. Elle a été appliquée et mise dans les *saintes écuelles* qui furent trouvées, le siècle passé dans le plafond de la sacrée maison de Lorette (RJ 58, p. 156 ; voir aussi RJ 60, p. 90).

Tant de l'extérieur que de l'intérieur, la chapelle des Hurons est en tout point conforme à la *Santa Casa* ; tel est, avant tout, ce que veulent exprimer les missionnaires dans leurs descriptions. Aucun espace n'est laissé au hasard ; aussi l'élaboration du sanctuaire ne répond-elle pas simplement aux impératifs traditionnels liés à la construction d'une église. Le lieu cultuel, se doit également d'être identique à la maison de la Sainte Famille, d'être tout aussi fonctionnel (« prêt à l'emploi » si l'on ose dire) comme si la « famille de Jésus » allait y vivre. Tous les objets ayant censés être utilisés par Jésus, Marie, Joseph sont supposés remémorer leur présence et, par là même, la convoquer. Il ne s'agit donc pas seulement de faire de la chapelle un lieu cultuel, mais aussi une « maison », un espace domestique.

Les dons de Poncet, des institutions religieuses et des élites françaises confèrent un statut à la fois liturgique et domestique à l'édifice de briques. Les premiers cadeaux consistent à fournir des reliques rappelant la vie terrestre du Christ comme, par exemple, les « saintes

écuelles » qui furent données par les sœurs hospitalières de Québec (RJ 60, p. 86) sans parler « du bonnet de taffetas [...] d'une ecuelle de faïence [...] et de petits pains bénits qui ont été pétris dans les écuelles de la Sainte Famille » offerts à Chaumonot par Poncet (CHAUMONOT, 1885, p. 203). Les dons sont aussi d'ordre liturgique comme on pouvait s'y attendre pour l'enrichissement d'une église : ciboires, candélabres, lampes, vases, parements d'autel confèrent au lieu sa pleine valeur cultuelle.

M. Basile [...] et sa femme, [...] ayant déjà donné un très bel ornement à Notre-Dame de Foy, en a aussi fait faire un autre de même prix [...] pour Notre-Dame de Lorette. M. de la Chenaye a de même fait présent de deux grandes [...] lampes d'argent à ces deux chapelles, avec un parement complet pour la dernière (CHAUMONOT, 1885, p. 196).

À un seul moment, la fonction liturgique se confond avec la fonction domestique et ce moment revêt une extrême importance pour comprendre le chantier décoratif de la chapelle huronne.

La seconde marque de leur dévotion est que, comme en Italie, on a justement une grande vénération pour le petit retranchement qui est derrière l'autel de Lorette, que l'on nomme *il camino santo*, nos Sauvages pour honorer un si saint lieu dans sa représentation, n'entrent qu'après avoir communiqué dans le retranchement que nous avons aussi pratiqué derrière notre autel. Ils le nomment en leur langue *Marie etiondata*, *l'appartement de Marie*, parce que c'était là où, à ce que l'on croit, la Sainte Vierge avait son lit, et où il est assuré qu'elle a souvent habillé et chauffé son divin enfant (RJ 58, p. 166).

La statue de Lorette est placée sur le manteau d'une cheminée, au fond de la chapelle. Protégée et sacralisée par la présence d'une grille (RJ 60, p. 92), elle n'a rien du caractère aimable et familier qu'aurait pu évoquer par ailleurs la présence d'une cheminée. L'aménagement intérieur de la chapelle de Lorette est conçu sur son modèle italien. À l'instar de la chapelle-reliquaire évoquée par Montaigne en 1581, l'espace sacré provoque à la fois une crainte révérencieuse due à la présence d'une statue acheiropoïète (confectionnée par intervention divine) sanctionnant un lieu hautement sacré, et invite à une piété populaire d'un baroque échevelé dont témoignent les dons de diverses provenances. Pour se faire une idée de l'aspect pour le moins impressionnant que devait avoir l'intérieur de la chapelle huronne, regardons une autre réplique créée cette fois-ci à Prague dans les années 1620 et qui est encore conservée dans son état d'origine (Fig. 2.7)¹⁴². Une sorte d'archaïsme ou de « crypto-christianisme », même pour des jésuites du XVII^e siècle, émane de cette

¹⁴² La maison de Nazareth italienne n'a plus l'aspect qu'elle avait aux XVI^e et XVII^e siècles.



FIG. 2.7: GIOVANNI, Orsi, *Intérieur de la Sainte Maison*, 1626-1627, Prague, sanctuaire de Notre-Dame-de-Lorette (Loreta).

effigie sombre et hiératique, « cloîtrée » derrière un mur épais, mais visible et donc offerte à la ferveur des fidèles grâce à une grille. L'effet de merveilleux n'est pas non plus absent du décor canadien. Comme à Prague, la statuette envoyée par Poncet est placée au fond de la chapelle ; elle porte une robe brodée et sa puissance sacrale est symbolisée par la présence d'une cloison grillagée. Il ne reste plus alors qu'à remplacer les peintures murales pragoises par des wampums, des pelleteries, des étoffes aux couleurs vives, des pièces d'orfèvreries et des bougies pour que prenne vie l'intérieur de la chapelle. L'effet devait être saisissant pour les habitants de la province, Français et Amérindiens confondus. De fait, les principaux administrateurs de la Nouvelle-France, tout au long du dernier quart du siècle, se sont rendus à Lorette considérée comme un des lieux de pèlerinage les plus importants de la colonie mais aussi, à la fin du siècle, comme une curiosité digne de mention. Charlevoix qui se rend en 1721 au village de Lorette, relocalisé depuis 1697 sur les bords de la rivière Saint-Charles, se fait encore l'écho de cet étonnement que devait susciter l'intérieur de la chapelle : « Cependant le concours des Fideles y est fort grand & soit imagination, soit devotion, soit prévention, ou tout ce que vous voudrez, bien des Personnes m'ont assuré qu'ils avoient été saisis, en y arrivans, d'une secrete & sainte horreur, dont ils n'avoient pas été les Maistres » (CHARLEVOIX, 1994, vol. 1, p. 238).

Cependant, la « chambre de la Vierge », là où est placée la Vierge de Lorette, est d'abord et avant tout destinée aux autochtones. Avec elle, une attention toute particulière

est donnée au chœur du sanctuaire qui est le lieu par excellence de la présence divine. L'appartement de la Vierge donne l'occasion à Chaumonot de pousser plus avant l'imposition de sa conception spatiale. Il institue une hiérarchisation de l'espace cultuel en focalisant son attention sur le chœur de l'édifice. Cela ne semble pas avoir été le cas auparavant de manière aussi systématique dans les discours des missionnaires auprès des autochtones. Non content de proclamer la chapelle comme lieu par excellence de la communauté huronne, il s'emploie par l'entremise du culte loretain à transmettre aux Amérindiens la distinction entre l'autel et la nef, entre lieu de l'Eucharistie et celui dévolu aux laïcs. Les Hurons et les Iroquois, après avoir communie (donc en état de « pureté », consacrés), peuvent accéder à un espace attenant à l'autel principal. Ainsi, pour Chaumonot, la « chambre de la Vierge » est-elle une sorte de doublon eucharistique. Il ne fait pas de doute, comme la lettre du 4 mars 1672 nous y invite, que le jésuite puise l'essentiel de sa spiritualité dans l'assimilation du corps de la Vierge à l'église : reproduire le lieu de l'Incarnation, c'est obtenir l'assurance de bénéficier à la fois de la présence de la Vierge et du Verbe incarné. L'insistance accordée à la chambre de la Vierge est donc une manière de focaliser l'attention sur le corps de Marie, sur la procréation divine de l'Enfant Jésus et, par voie de conséquence, de pointer du doigt le lieu éminemment chargé de la présence divine : le saint sacrement. Deux lettres que Chaumonot adresse à Jean Eudes en 1660 et 1661 permettent de préciser le courant dans lequel il s'inscrit¹⁴³. L'accent sur l'espace de la procréation miraculeuse de la Vierge est aussi une manière de mettre de l'avant la fonction du prêtre revalorisée au XVII^e siècle par la spiritualité de l'École française ; le rituel eucharistique réalisé par le prêtre est l'accomplissement du mystère de l'Incarnation. C'est à ce titre que la Vierge est aussi perçue comme une préfiguration du prêtre par Bérulle et ses continuateurs¹⁴⁴. Comme elle, le prêtre est l'instrument de l'incarnation « qui est le grand mystère de Lorette » (RJ 60, p. 76).

Il y eût quantité de bons prêtres qui fissent un compromis de ne dire jamais aucune messe sans avoir, entre autres intentions, celles d'honorer la bienheureuse Vierge et d'offrir à Dieu par ses mains son adorable Fils, afin qu'en qualité

¹⁴³Lettres datées respectivement du 14 octobre 1660 et du 27 septembre 1661 reproduites dans MNF IX, document 177, p. 446-448 et document 213, p. 569-570. Rappelons que c'est lors de son séjour à Montréal, de 1661 à 1663, soit au moment où sa dévotion pour la Vierge eucharistique culmine, que Chaumonot fonde avec le concours de Madame d'Ailleboust, la congrégation de la Sainte Famille.

¹⁴⁴Sur la Vierge comme figure par excellence du prêtre, voir SIMARD, 1976, p. 147-167.

d'hostie il montât à son Père par l'entremise de la même personne par laquelle il est descendu vers nous en se faisant homme¹⁴⁵.

Du reste, Chaumonot a poussé bien loin, on l'a vu, ce désir d'extérioriser et d'intérioriser son amour pour la parenté divine. Il veut s'inscrire à l'intérieur de la maison parmi Dieu le père, la Vierge mère et l'Enfant Jésus. Les humbles objets – écuelle, petits pains, bonnet, robe brodée – sont des « indices », ou des amorces mémorielles, pour s'inscrire « à l'intérieur de cette parenté » : conformation parfaite avec le divin qui passe par une conformation spatiale ; fusion mystique qui se constitue en autant de points localisables et ressemblants par ses divers articles assemblés dans la chapelle huronne ; conformation parfaite également entre l'homme et le prêtre Chaumonot comme le laisse supposer cette confluence entre dons liturgiques et domestiques. La chapelle de Lorette, en étant à la fois une maison et un sanctuaire, réconcilie l'enfant de Dieu et le prêtre, la brebis perdue et le pasteur. L'introspection à laquelle Chaumonot s'est adonné des années durant se réalise dans une projection, une reproduction parfaite de l'espace de la présence divine. La quête est terminée, la chambre de la Vierge, c'est-à-dire l'Incarnation (la réunion du divin et de l'humain), étant le lieu indépassable de la rencontre et de la fusion avec le divin.

Le culte rendu à « la chambre de la Vierge », culte pour le moins marginal en Nouvelle-France, s'explique aussi par le contexte autochtone. Comment rendre compte du rôle fondamental de l'autel dans l'économie cultuelle du sanctuaire ? Telle semble la question à laquelle ont dû répondre les missionnaires. Comment conférer une sacralité non seulement au village et aux maisons-longues, comme le laissait entendre Louis Thaondechoren dans son discours (RJ 58, p. 148-150), mais imposer une hiérarchie dans la dignité des espaces (village, chapelle, autel) qui soit conforme à une conception tridentine ? En effet, il semble qu'à l'occasion de l'érection de la *Santa Casa* au Canada, l'on ait tenté de concilier deux aspects en apparence antinomiques qui caractérisent les lieux de culte tridentins : la focalisation sur le lieu eucharistique (l'autel) et l'irradiation de la sacralité par-delà les murs des sanctuaires.

Il fallait rendre manifeste le fait que le sanctuaire est le lieu de la présence réelle de la parenté céleste, que ces divines personnes habitent « réellement » la modeste chapelle. Il suffit alors de communier pour les rencontrer, de s'adapter aux contraintes religieuses du

¹⁴⁵ Lettre du 14 octobre 1660 de Pierre Chaumonot adressée à Jean Eudes dans MNF IX, p. 447. La dévotion à la « Vierge Eucharistique » a pris une ampleur particulière dans la spiritualité de l'École française (Bérulle, Eudes, Olier) mais aussi chez les jésuites dès l'époque de leur fondateur Ignace de Loyola comme le rappelle brièvement René Laurentin, (LAURENTIN, 1954, p. 76).

lieu pour les côtoyer. Notons que la spiritualité amérindienne, par le moyen de songes, de visions et d'apparitions, ne conçoit pas une séparation marquée entre « l'esprit », le surnaturel et la nature (1.2.3). Les choses sacrées ne symbolisent pas, ne font pas signes, elles sont. Vouloir prouver que la divinité est présente dans la chapelle, que l'on peut la voir, la toucher, lui parler et l'écouter, comme le concevaient les catholiques européens de l'époque, faisait aussi partie de l'enseignement des jésuites. Même si l'on acceptait que le divin puisse se rencontrer dans les champs, les expéditions, même si l'on reconnaissait qu'il pouvait être vénéré dans les maisons-longues, même s'il imprégnait l'ensemble du territoire villageois, même s'il était partout, il fallait prouver qu'il était « réellement » dans la chapelle, que son corps ne pouvait être « donné » que dans un espace soigneusement délimité, sacralisé et soustrait à la sphère séculière et mondaine. L'effervescence religieuse qui accompagne l'érection de la chapelle de Lorette s'explique donc par la volonté des missionnaires de pousser plus avant la christianisation des Hurons qui n'est pas à leurs yeux totalement achevée. Non seulement ils leur imposent tout un arsenal de dévotions, telle celle de Foy ou celle de Lorette, mais ils cherchent à transformer leur conception structurelle de l'espace sacré. L'expression d'un sentiment unitaire, d'un *modus operandi* spatio-temporel, est à l'œuvre dans le culte rendu à Lorette. Par conséquent, cette importance accordée aux espaces cultuels laisse à penser que l'homogénéité culturelle était loin d'être acquise vers 1670 et que la christianisation des Hurons, telle que l'entendaient les jésuites, se trouvait confrontée à des obstacles. Comment partager un même sentiment de l'espace sacré, une même spiritualité que le baptême et les pratiques de dévotion n'avaient pas provoquées ? En somme, les métaphores architecturales et topologiques du culte de Lorette ne s'expliquent pas seulement par l'obsession d'un rapport étroit entre introspection et décor d'un jésuite tel que Chaumonot, mais également par la présence des Hurons chrétiens qui poursuivent leur adhésion au catholicisme selon leurs propres modalités culturelles. Même si très vite les colons français s'associent au culte, c'est bien aux Hurons que s'adresse la dévotion. Cette stratégie se révèle autrement plus complexe ou plus endogène que celle qui consiste à enseigner l'Évangile et les dogmes catholiques. À vrai dire, il s'agit ici, par le truchement d'un lieu de culte mettant l'accent sur la maison et le rôle crucial de la famille d'amener les autochtones à prendre possession d'un espace qui structurellement se différencie de celui dans lequel ils évoluent. Une parole d'une Iroquoise convertie¹⁴⁶, Marie Tsaouenté, montre

¹⁴⁶Sur la grande piété de Marie Tsaouenté et de son petit garçon Ignace Tokakion, se reporter au témoignage de Claude Dablon (RJ 61, p. 38-46).

que c'est bien d'une immersion dans un nouvel espace proprement européen que voulaient provoquer les jésuites :

Mon père, lui dit-elle, dites-moi si je prie bien [...] « Seigneur, maître de nos vies, jusqu'ici je ne vous ai point remercié de m'avoir donné un corps et une âme capables de vous connaître, de vous aimer et de vous servir ; mais à présent que mes pieds me portent dans une chapelle toute semblable à votre maison, que mes yeux en voient toutes les dimensions, que mes oreilles en entendent les excellences dans les discours que l'on nous en fait, que mon esprit s'occupe à y penser, et que toute moi-même je suis si souvent dans ce sanctuaire ; c'est, mon Dieu, avec joie et avec sujet que je vous rends grâce de m'avoir créée, de m'avoir conservée et de m'avoir donné les sens et les puissances que j'ai reçu de vous (RJ 58, p. 160-162).

Ce nouveau sentiment de l'espace, dont la femme iroquoise se fait l'interprète, suggère que la dévotion à la Maison de Lorette participe d'une méthode apostolique. Ce n'est plus seulement à l'image, à l'ornementation ou à l'iconographie que revient le soin d'enseigner le message chrétien, ce n'est plus seulement la raison ou l'émotion des autochtones que les religieux souhaitent « ébranler » ; c'est le corps en son entier et le sentiment qu'il a de l'espace qu'il faut réformer afin d'aboutir à la reconnaissance du Dieu chrétien. Nulle part mieux qu'avec la création du sanctuaire de Lorette en Nouvelle-France, n'apparaît cette volonté de coloniser non seulement les esprits, mais aussi les corps. D'ailleurs, les signes les plus manifestes pour les jésuites de leur réussite pastorale consistent à montrer les domiciliés les plus dévots au fond de la chapelle en train de s'abîmer dans la prière et la contemplation de la statue de Lorette : « Les Messes achevées, il [un enfant Iroquois] avait coutume de se retirer derrière l'autel pour y réciter le chapelet devant l'image de la Sainte Vierge » (RJ 61, p. 40).

Le langage des contemporains le laisse assez entendre, cette entreprise de transplantation est, à tous égards, exceptionnelle. Forts attentifs à en décrire les implications, les jésuites ne sont pas avares, dans ce cas, de commentaires. Tout se passe comme si elle s'inscrivait dans une stratégie de conquête inédite et que, par conséquent, on se devait de la justifier par mille raisons ; et qui dit stratégie, dit mise en place d'un discours cohérent qui corresponde en tous points aux aspirations de l'époque. Du même coup, le cas de la réduction de Lorette apparaît un observatoire privilégié pour qui veut connaître la spiritualité de l'époque. Il n'est que de citer les raisons invoquées en 1675 par Bouvart pour se convaincre que la dévotion de Lorette s'érige en paradigme du lieu de culte posttridentin en terre coloniale.

Premier motif. Comme un de nos plus justes et de nos plus ardents désirs est d'étendre et d'augmenter autant qu'il nous est possible la dévotion envers la Sacrée Vierge [...] pour la faire honorer de plus en plus [...]. Second motif. L'ardeur que nous avons d'éterniser dans les esprits et dans les cœurs de tous les peuples de ce pays la mémoire et la reconnaissance, que mérite l'adorable mystère de l'Incarnation, que est le grand mystère de Lorette [...]. Troisième motif. De plus, comme l'éloignement des lieux ne permet pas aux nations de ce vaste pays, d'entreprendre des pèlerinages jusqu'en Italie, pour y honorer la sacrée maison de Jésus, de Marie, et de saint Joseph, nous avons voulu leur donner un moyen d'honorer ce sanctuaire au moins dans son image. [...] Quatrième motif. [...] ainsi notre chapelle a la vertu de nous appliquer les grâces qu'elle représente en représentant le lieu, les personnes, et les actions qui les ont méritées. Dieu veuille que Marie, ayant donné dans son sein, une vie humaine à Jésus dans l'Ancienne Lorette, elle lui donne dans la nouvelle une naissance spirituelle dans les cœurs de tous les Français, et de tous les Sauvages de l'Amérique (RJ 60, p. 70-72).

Ne nous y trompons pas, cette énumération des raisons qui ont présidées à l'introduction de la dévotion de Lorette ne peut être prise à la lettre. Elles sont exprimées deux années après la décision d'installer les Hurons sous la protection de Lorette. Par conséquent, cela fait déjà une année que la chapelle est utilisée. De plus, ces raisons ouvrent la relation consacrée à la communauté huronne de Lorette comme si Bouvart voulait nous dispenser d'y voir autre chose. De fait, à y regarder de près, cette justification peut-être perçue comme un semi-échec. Comme on l'a vu, l'érection d'une chapelle sur le modèle de la *Santa Casa* a, en effet, renforcé le culte marial et créé un lieu de pèlerinage. Cependant, a-t-elle converti, fourni l'arsenal symbolique pour favoriser « une naissance spirituelle dans les cœurs de tous les Français, et de tous les Sauvages de l'Amérique » ? Tout porte à croire que le dernier motif invoqué par le missionnaire est un désir exprimé plutôt que le constat d'une situation bien établie. Et la preuve en est qu'à peine trois ans après cette dédicace, soi-disant si efficiente pour la conquête des esprits et des cœurs amérindiens, des objets de dévotion seront importés d'un autre sanctuaire de pèlerinage européen par Bouvart lui-même. Un culte suscitant une dévotion peut-être plus à même de répondre au dernier motif invoqué par le jésuite, celui de la régénérescence spirituelle.

2.2.3 Notre-Dame de Chartres

Autant l'introduction du culte à la maison de Lorette est lié à l'exil, au déracinement, dont Chaumonot s'est fait le héraut dans son autobiographie et auquel il a associé les

Hurons, autant l'introduction du culte chartrain puise sa force dans l'attachement au pays et à la terre. C'est à l'initiative du jésuite Martin Bouvart (1637-1705), né à Chartres, que des liens se sont établis entre les chanoines de la célèbre cathédrale française et la communauté huronne¹⁴⁷. Avec le culte chartrain, le thème inédit de l'attachement des Hurons à leur village et à leur chapelle de Lorette apparaît dans la littérature de l'époque¹⁴⁸. Une première explication pourrait se trouver dans ce qu'ont constaté Anne-Marie Blouin et Marc Jetten concernant l'histoire du village huron : dès les années 1673, les domiciliés connaissent des difficultés de subsistance ; les terres se font rares et le remplacement de la culture du maïs par celle du blé compromet les activités agricoles¹⁴⁹. De fait, en 1678, Claude Dablon ne se fait-il pas l'écho de l'inquiétude et de la volonté des domiciliés de trouver de nouvelles terre ?

Ils ont aussi une dévotion toute particulière envers la sainte Vierge. C'est ce qui les attache si fortement à la chapelle de Lorette, que, quoique depuis trois ans les gelées et les pluies ayant empêché les blés de murir, et qu'on les ai invités d'aller ailleurs où il pourrait trouver des vivres en abondance, ils ont néanmoins préféré le bonheur de demeurer près de la maison de la Sainte-Vierge ; quelques-uns même ont fait vœu de ne s'en éloigner jamais (RJ 61, p. 36).

Dire cela, c'est reconnaître que les autochtones mettent en doute leur vie dans la colonie. En 1681, Claude Chauchetière note d'ailleurs que « la mission de Lorette, où est Le pere Chaumont, va toujours en diminuant » (RJ 62, p. 168). Une menace planerait-elle sur le village ? Cette inquiétude appellerait-elle des pratiques de conjuration que les reliques chartraines rendraient réalisables ? Dans ce cas, les jésuites confieraient à l'importation d'objets cultuels et artistiques le soin de conforter l'appartenance des Hurons au catholicisme.

2.2.3.1 Le wampum de 1676 et la chemise reliquaire de 1680

En 1676, les Hurons confectionnent un wampum d'un mètre et demi de longueur pour le chapitre de Chartres ; celui-ci est un vœu à la Vierge devant enfanter comme son inscription latine l'indique : *Virgini Pariturae Votum Huronum* (Vœu des Hurons à la Vierge qui doit enfanter) (CHAUMONOT, 1885, p. 206) (Fig. 2.8). Le don est accompagné d'une

¹⁴⁷ À cette époque, il était professeur au collège des jésuites de Québec. Il avait été toutefois un proche collaborateur de Pierre Chaumonot, SANFAÇON, 1996a, p. 451.

¹⁴⁸ Voir SANFAÇON, 1996a sur lequel nous nous reposons ici. Pour une interprétation plus personnelle, voir notre conclusion.

¹⁴⁹ BLOUIN, 1987, p. 297-300 ; JETTEN, 1994, p. 69-72.

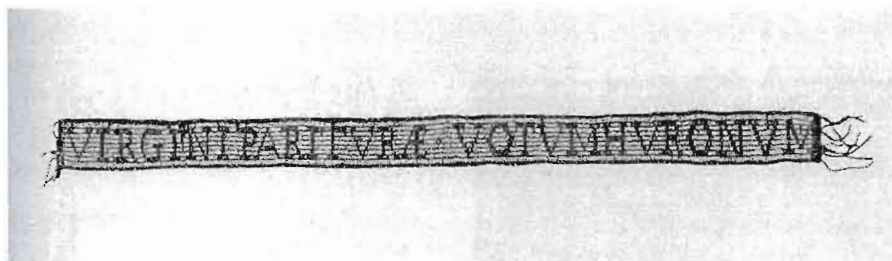


FIG. 2.8: HURONS DOMICILIÉS DE LORETTE, *Virgini Pariturae votum Huronum*, 1676, perles de coquillages, perles en verre, lanières de cuir, fils de trame en matière végétale, piquants de porc-épic, 9 x 143 cm, Chartres, Musée des beaux-arts.

lettre de Chaumonot sur une écorce de bouleau (RJ 61, p. 246) et d'une lettre de Bouvart aujourd'hui disparue¹⁵⁰. Il est reçu par le chapitre de Chartres en 1678. En guise de remerciement, les chanoines envoient en 1680 une chemise reliquaire en argent faite spécialement pour les Hurons (Fig. 2.9 et 2.10). Celle-ci est accompagnée d'une lettre d'acceptation écrite en latin sur parchemin¹⁵¹. Le présent parvient dans la colonie le 15 octobre 1680 (MERLET, 1858, p. 7). Ce reliquaire en forme de chemise, sorti des mains de l'orfèvre Thomas Mahon, est largement documenté par des sources contemporaines, à commencer par la description qu'en fait Chaumonot dans son autobiographie :

Ils [les chanoines de Chartres] ont fait aux mêmes [Hurons] un riche présent d'un grand reliquaire d'argent, très bien travaillé, pesant près de six marcs [un kilo et demi], ayant la figure de la chemise de Notre-Dame qu'on garde à Chartres, et représentant d'un côté le mystère de l'Annonciation, et de l'autre l'image de la Vierge qui tient son Fils, telle qu'on la receue des Druides. Enfin ils ont rempli ce reliquaire des os de plusieurs Saints dont ils ont les châsses, et ils nous l'ont envoyé après l'avoir laissé sur la sainte châsse neuf jours entiers, pendant lesquels ils ont fait pour notre mission des prières extraordinaires (CHAUMONOT, 1885, p. 207).

Encore conservée dans l'église actuelle de Lorette, cette pièce d'orfèvrerie d'une vingtaine de centimètres constitue l'un des rares témoignages du décor de la chapelle huronne du XVII^e siècle¹⁵². Objet précieux s'il en est, le reliquaire en argent est solennellement déposé

¹⁵⁰Pour la documentation concernant les échanges et la reproduction de la correspondance entre Chartres et les Hurons et les Abénaquis, voir MERLET, 1858 ; pour l'historique et l'interprétation des envois dont nous sommes redevable ici, voir les travaux d'André Sanfaçon, SANFAÇON, 1988, 1989, 1990, 1996a, 2006. Pour notre propre interprétation des dons chartreux, voir conclusion.

¹⁵¹La lettre, datée du 2 mars 1680, a été retrouvée par Lionel Lindsay à la Jeune-Lorette (Wendake). Elle est reproduite *in extenso* dans sa monographie sur la chapelle huronne. LINDSAY, 1900, p. 173-174.

¹⁵²Un autre reliquaire est conservé à Notre-Dame-de-Lorette. Marius Barbeau et René Villeneuve pensent qu'il a précédé l'envoi du reliquaire de 1680 (BARBEAU, 1957, p. 48-49 ; VILLENEUVE, 1999, p. 122). Étant



FIG. 2.9: MAHON, Thomas, *Chemise reliquaire : Virgini pariturae* (avers), 1679, argent, 24,1 x 17,1 cm, Wendake, église de Notre-Dame-de-Lorette.



FIG. 2.10: MAHON, Thomas, *Chemise reliquaire : L'Annonciation* (revers), 1679, argent, 24,1 x 17,1 cm, Wendake, église de Notre-Dame-de-Lorette.

à la chapelle le premier novembre 1680. À l'occasion, le sanctuaire est décoré, le prêtre vêtu de ses plus beaux atours et un sermon, expliquant l'importance d'un tel objet, est prononcé en français, puis en langue huronne (MERLET, 1858, p. 12). La chemise reliquaire occupe dès lors la place principale : « dans une belle niche au-dessus de notre tabernacle » (MERLET, 1858, p. 13). Recelant des reliques de saints ayant touché la Sainte Châsse, elle s'avère également par son iconographie un condensé des principaux cultes chartrains. En forme de chemise, elle symbolise la relique la plus précieuse du sanctuaire français : la tunique de la Vierge. De plus, elle arbore sur l'une de ses faces la représentation de Notre-Dame Sous-Terre ou la « Vierge devant enfanter », une statue noire honorée dans la crypte de la cathédrale.

Les témoignages des jésuites laissent clairement entendre que l'arrivée de la chemise chartraine marque un moment crucial dans le chantier décoratif de la chapelle (MERLET, 1858, p. 10-13). Pour eux, ce don parachève l'ornementation du sanctuaire loretain, ce qui ne laisse pas de surprendre quant on connaît les efforts qu'ils ont déployés pour faire

donné que les sources n'en parlent pas, André Sanfaçon ne l'étudie pas dans ses travaux sur les dons chartrains de la Nouvelle-France. Nous tenons à remercier James Bugslag de l'Université du Manitoba pour avoir attiré notre attention sur le fait que ce reliquaire n'est pas documenté et qu'il est donc certainement beaucoup plus tardif que ne l'envisageaient les historiens de l'art canadien.

de la chapelle, dans les années 1670, un lieu de culte sans commune mesure avec les autres églises créées au même moment dans la colonie. À bien y regarder, il semble que le culte loretain n'ait pas favorisé la sanctification et le perfectionnement du peuple huron comme ils l'espéraient.

Dans les années 1680, même si la réduction de Lorette est devenue un lieu de pèlerinage fréquenté, les missionnaires, comme on l'a dit, rencontrent de nombreuses difficultés. Les Hurons ne se seraient pas adaptés à la discipline religieuse et tenteraient de quitter le village ou de s'adonner à la boisson. Leur promesse formulée en novembre 1674 de ne pas s'enivrer donnait d'ailleurs à entendre que, dès le début des années 1670, les domiciliés n'étaient pas aussi dévots que les *Relations* le rapportaient, même si c'est seulement en 1687 que Chaumonot finit par écrire : « le village est maintenant fort détraqué, souillé d'ivrognerie et d'impureté »¹⁵³. Un autre aspect apporte un démenti au portrait idyllique que dressent les jésuites dans les *Relations*. Les Amérindiens les plus fervents sont des Iroquois parvenus depuis peu dans la colonie, comme Marie Tsaouenté à qui l'on doit l'expression la plus aboutie de l'assimilation de l'espace jésuite (RJ 58, p. 160) ou le petit Ignace Tokakion qui fait preuve d'une compréhension surprenante du rôle tenu par le saint sacrement à l'intérieur de la chapelle (RJ 61, p. 42). Il est vrai qu'à partir de 1670 les réussites pastorales et artistiques des jésuites ne se situent plus dans la réduction, mais dans les missions iroquoises avec, par exemple, un personnage aussi créatif et intégré aux sociétés iroquoiennes que le jésuite Pierre Millet¹⁵⁴.

2.2.3.2 Notre-Dame Sous-Terre

Une légende de la fin du Moyen Âge justifie la présence d'une Vierge noire dans la crypte de la cathédrale de Chartres¹⁵⁵. Le document le plus ancien la relatant est un manuscrit de 1389 désigné sous le nom de la *Vieille chronique*. Selon ce texte, cent ans avant l'Incarnation¹⁵⁶, les Celtes honoraient dans une crypte au milieu d'autres idoles une statue de la Vierge. C'est à la population locale du temps que l'on attribuait également l'inscrip-

¹⁵³Commentaire de Chaumonot cité par LINDSAY, 1900.

¹⁵⁴Pour Pierre Millet, voir l'étude que Daniel St-Arnaud lui consacre, ST-ARNAUD, 1998.

¹⁵⁵Pour les informations concernant les cultes chartrains, on a utilisé : DELAPORTE, 1965 ; SANFAÇON, 1988, p. 337-357 ; SANFAÇON, 1990, p. 45-64 ; CASSAGNES-BROUQUET, 2000, p. 79-81, 130-136 ; VILATTE, 1996, p. 748-750.

¹⁵⁶Certains diront 300 ou 400 ans avant l'Incarnation ne s'embarrassant pas d'exactitudes historiques.

tion du piédestal de la Majesté : « Virgini pariturae », soit « la Vierge qui doit enfanter ». Après l'évangélisation de la région au III^e siècle, on aurait construit l'église de Chartres au-dessus de la grotte. Avec la parution en 1609 de la *Parthénie ou l'histoire de [...] l'Église de Chartres dédiée par les vieux druides en l'honneur de la Vierge qui enfanteroit* de Sébastien Rouillard, ce mythe des origines acquiert sa forme définitive. L'ouvrage à teneur érudite a le mérite de conférer au lieu une antiquité qui en fait le plus ancien sanctuaire marial, plus ancien que ceux de Rome ou du Proche-Orient. En effet, les Carnutes (ancêtres des Chartrains) seraient des païens adorant la Vierge bien avant l'avènement du Christ. Ainsi, tout se passe comme si les connaissances embryonnaires des antiquaires ayant trait aux traditions celtiques étaient utilisées pour conforter la prééminence de la cathédrale¹⁵⁷. De toute évidence, le paganisme auquel l'archaïsme stylistique de la Vierge noire renvoie, est assumé et utilisé à des fins de légitimité. Conformément aux usages de l'époque, c'est une manière adroite de transformer la superstition en un argument en faveur de la fidélité de l'Église romaine envers un christianisme primitif.

Ce crypto-christianisme se retrouve dans l'aspect du reliquaire de Thomas Mahon. Une de ses faces, représentant Notre-Dame Sous-Terre, s'inspire, de toute évidence, du frontispice de l'ouvrage de Sébastien Rouillard (Fig. 2.11). La mise en scène « baroque » de Mahon se retrouve également dans l'*Annonciation* figurée au revers du reliquaire (Fig. 2.10). Qui plus est, d'un point de vue théologique, ces deux iconographies ont le mérite de renvoyer à la dévotion à Notre-Dame de Lorette. Comme le rappellent les jésuites de la Nouvelle-France, la Sainte Maison est en étroite relation avec les deux épisodes de l'Annonciation et de l'Incarnation puisqu'elle est le lieu vénérable où ces deux mystères se sont produits (MERLET, 1858, p. 8). Il est vrai que cette gravure avait pour avantage de situer dans un décor naturel, celui d'une grotte, une madone empreinte d'italianisme bien éloignée du hiératisme médiéval de la statue chartraine. Cette dernière, bien que détruite en 1793 lors de la tourmente révolutionnaire, nous est connue grâce à des dessins effectués au XVII^e siècle par des clercs antiquaires (Fig. 2.12)¹⁵⁸.

¹⁵⁷Sur la celtomanie des érudits du XVII^e siècle, en particulier celle des Français, voir BURKE, 2003, p. 284-285. L'auteur fait remonter cet intérêt à la découverte, en 1653, du tombeau du roi mérovingien Childéric (père de Clovis, mort en 481) à Tournai qui donna lieu, deux ans plus tard, à un ouvrage de l'antiquaire Jean-Jacques Chifflet.

¹⁵⁸Sur les différents dessins et les gravures représentant la statuette (et leurs reproductions), qui témoignent de l'intérêt des antiquaires de la seconde moitié du XVII^e siècle pour les Vierges « noires » conservées dans les églises catholiques, voir DELAPORTE, 1965, p. 14-22.



FIG. 2.11: GAULTIER, Léonard, *La « Virgini parituræ »*, gravure ornant la page frontispice de *La Parthénie* écrite par Sébastien Rouillard, 1609, burin, 16,5 x 11 cm, Chartres, archives d'Eure-et-Loir.



FIG. 2.12: LEROUX (signé), *Représentation de l'ancienne Image de la Sainte Vierge conservée dans la grotte de Chartres*, entre 1690-1710, burin, Chartres, archives d'Eure-et-Loir.

Au demeurant, pour les jésuites, la « Vierge devant enfanter » n'est rien d'autre que le symbole de l'Incarnation (MERLET, 1858, p. 6). Tout indique qu'il devient nécessaire pour eux de souligner qu'au lieu d'entrer en rivalité les dévotions de Notre-Dame de Chartres et de Lorette se complètent harmonieusement. À la lumière des lettres qui furent échangées entre les Amérindiens et le chapitre de Chartres, il apparaît évident que la légende druidique a été pleinement utilisée pour sceller une entente spirituelle par delà l'océan. La légende et ses présupposés historiques et théologiques, bien connus des jésuites de la Nouvelle-

France, auraient été transmis avec soin aux Hurons pour favoriser une telle alliance¹⁵⁹. Dès la première lettre envoyée par ceux-ci, soit en 1678, le parallèle entre les Amérindiens et les Gaulois était assimilé; autrement dit, bien avant l'envoi du premier reliquaire par le chapitre de Chartres, on avait transmis aux autochtones toutes les implications d'une telle consécration :

Sainte Vierge, que nous avons de joye de ce que, mesme avant vostre naissance, la ville de Chartres vous a basti une église avec cette suscription : A LA VIERGE QUI DOIT ENFANTER [...] O que Messieurs les Chartrains sont heureux [...] d'estre vos premiers serviteurs! Hélas! Incomparable mère de Dieu, il en est tout au contraire de nous autres, pauvres Hurons; nous avons le malheur d'avoir esté les derniers à vous connoistre et vous honorer. Au moins que ne pouvons-nous à présent réparer nostre faute, en suppléant, en quelque manière que ce soit, pour tout le temps que nous ne vous avons point rendu nostre culte [...] en vous joignant aux Messieurs de Chartres; affin de n'avoir avec eux qu'un esprit, qu'un cœur et qu'une bouche, pour vous louer [...]. Ouy, ce seront eux [...], lesquels, autant qu'il possible, nous acquitteront auprez de vous, pendant que leur ferveur satisfera pour nostre lascheté, leur connaissance pour nostre ignorance, leurs richesses pour nostre pauvreté (MERLET, 1858, p. 5).

En quelques lignes, cette lettre fournit les grandes lignes de l'implication du vœu. Certes, ce passage se caractérise par une pensée bipolaire qui oppose les Hurons aux chanoines, le nouveau à l'ancien, l'ignorance à la connaissance, la richesse à la pauvreté, leur consécration à la Vierge de Chartres étant perçue comme une manière de suppléer à cette différence dans le degré de piété qui sépare les Amérindiens des chanoines. Il s'agit bien d'un échange d'identité et de dignité, comme l'a souligné André Sanfaçon¹⁶⁰. L'idée qui prédomine est celle d'une continuité spatiotemporelle qui rend caduque, en dernier ressort, l'idée de précellence spirituelle. En d'autres termes, la légende druidique tend à la fois à amenuiser la distance qui sépare les Hurons des Chartrains et de mener à son terme l'évangélisation de l'Amérique du Nord entreprise par les jésuites. La justification d'un tel vœu tient à ce qu'il y ait réunification temporelle et spatiale de deux peuples (Amérindiens et Français) par l'entremise des missionnaires. Pour ces derniers, s'il y a colonisation, elle ne procède pas de l'autorité d'un peuple sur un autre pour des raisons de supériorité morale, mais de l'idée d'un parachèvement géographique et historique qui n'aurait pas été possible sans les cinquante ans de missions des jésuites auprès des Hurons. Ce continuum spatiotemporel qui existait déjà avec la reproduction de la maison de Lorette acquiert donc ici une dimen-

¹⁵⁹SANFAÇON, 1996a, p. 449-466.

¹⁶⁰SANFAÇON, 1996a, p. 449-466 (Hypothèse principale de l'auteur au sujet des dons chartrains).

sion historiographique. Il ne s'agit plus de déplacer un lieu, de « le transporter » par delà l'océan pour rapprocher les néophytes du christianisme, mais de revisiter sa propre histoire nationale afin de pouvoir les y inclure. Il s'agit là de « parachever » et par là, d'exalter l'œuvre apostolique des jésuites de la Nouvelle-France.

Du reste, ce rapprochement spatiotemporel est au service d'une redéfinition de la « conversion » à laquelle les jésuites veulent soumettre les autochtones. Sur ce point, la *Virgo paritura* leur permet d'élaborer une théologie spirituelle complexe tout en restant attachés à une image concrète, celle de la statue de Notre-Dame Sous-Terre, et spatialement repérable, la crypte de la cathédrale. Il n'est que de lire la lettre que les Hurons adressent aux chanoines en 1678 pour réaliser que la conversion des Amérindiens est assimilée à une naissance spirituelle¹⁶¹ :

Au reste, Vierge mère de Dieu, quoique vous avez déjà enfanté vostre fils, cela n'empeschera pas qu'à l'exemple des Chartrains, nous ne vous honorions, mesme à présent, sous le tiltre de la Vierge qui doit enfanter, puisqu'il ne tient qu'à vous, en demeurant toujours vierge, de nous avoir pour vos enfants. Comme nous vous honorons ici dans une chappelle semblable à la maison où vous avez donné à Dieu une vie humaine, nous espérons que vous nous y donnerez une vie spirituelle; ce sera ainsy qu'estant toujours toujours vierge, vous serez aussy mère, non seulement qui a enfanté ou qui enfante, mais qui enfantera toujours jusqu'à ce que Jésus soit parfaitement formé en nous tous (MERLET, 1858, p. 5-6).

Ce passage renferme de précieux renseignements sur la portée théologique de la *Virgo paritura*. Le premier aspect est celui de la fusion des temporalités : présent, futur, passé se confondent et la naissance spirituelle semble en perpétuel recommencement. La conversion des Hurons, présentée au début de la missive comme tardive par rapport aux chanoines (MERLET, 1858, p. 5) est moins un handicap, qu'une occasion inespérée pour les chanoines de réactiver le pouvoir concédé à la Mère de Dieu, celui « d'enfanter » encore et toujours jusqu'au salut final des peuples. Ainsi, d'une certaine manière, les chanoines, en faisant partager leur dévotion pour la Vierge noire, obtiennent du même coup la garantie de la pérennité de leur dévotion, déjà perçue à l'époque comme archaïque et, par là, obtiennent-ils une légitimité en tant que gardiens du trésor de Chartres¹⁶². La conversion

¹⁶¹Sur la « naissance spirituelle » comme conception que les jésuites se faisaient de la conversion des domiciliés, voir SANFAÇON, 1996a, p. 457. Sur le thème de l'enfantement spirituel à Chartres, voir SANFAÇON, 1996a, p. 460.

¹⁶²Sur le fait que les jésuites légitiment à la fois le rôle que tiennent les Hurons et les chanoines chartrains dans la vie catholique de l'époque, sachant que les chapitres ont vu au cours du siècle leur pouvoir décliné en raison des réformes diocésaines accordant un rôle grandissant aux évêques, voir SANFAÇON, 1988 ;

des Amérindiens autorise de concevoir l'Incarnation « chartraine » comme un acte toujours performatif. Les marques de reconnaissance et de révérence envers Notre-Dame Sous-Terre des Amérindiens ont donc fonction d'exemplarité pour les clercs de la cathédrale¹⁶³. De surcroît, le culte rendu à la Vierge parturiente renforce la teneur théologique de la maison de Lorette qu'entendaient donner Chaumonot, Dablon et Bouvard : en rendant caduque la succession temporelle, le culte chartrain, comme celui de Lorette, exalte l'idée d'un espace transatlantique, riche en échange spirituel et matériel. Le passé, qu'il soit évangélique ou appartenant à l'histoire française, se réalise dans le présent et dans l'avenir par un déplacement de l'Ancien au Nouveau Monde. Aussi « reproduire » la maison de Nazareth, n'est-ce pas « reproduire » l'évènement dont elle est le réceptacle ? Tout comme honorer la Vierge sur le point d'enfanter, n'est-ce pas réactualiser la naissance du Christ ? L'efficacité des dévotions importées du vieux continent se mesure donc à leur capacité à s'intégrer aux aspirations apostoliques des jésuites et à nourrir l'idée qu'ils se font de la spiritualité des Amérindiens qu'ils ont gagnés au christianisme. C'est dans ce gain spirituel et cette circulation transocéanique que l'Ancien Monde retrouvera les forces vives de son « antiquité » évangélique.

Par ailleurs, le thème de la « naissance spirituelle », remis à l'honneur à une date aussi tardive que l'année 1680, donne à penser que l'on revient à une politique de conversion plutôt que de sanctification comme si la fidélité religieuse des Hurons n'était pas si assurée que les jésuites l'auraient souhaitée en dépit de leur installation dans la colonie et leur vie éminemment chrétienne ou, peut-être, comme si leur « conversion effective » était remise en question. Mais, pour répondre à une telle question, il semble qu'il faille connaître non seulement les enjeux ecclésiaux de la Nouvelle-France, mais ceux politiques et coloniaux des années 1670-1680. Pour ce faire, poursuivons notre exploration, cette fois-ci auprès des domiciliés abénaquis placés sous tutelle jésuite¹⁶⁴.

SANFAÇON, 1990 ; LOUPÈS, 2005. L'article de Philippe Loupès s'avère à l'égard des échanges chartrains fort utile. L'auteur souligne le lien entre cette perte de pouvoir et les études antiquaires dont beaucoup de chanoines « désœuvrés » de la métropole ont occupé leurs temps : « Ces chanoines lettrés, épris de quiétude et enclins à se réfugier dans leur tour d'ivoire, [...] Le XVII^e siècle est donc marqué à la fois par le rétablissement de la puissance temporelle des chapitres et par l'achèvement de leur dépossession spirituelle », LOUPÈS, 2005, p. 301.

¹⁶³SANFAÇON, 1988 ; SANFAÇON, 1990.

¹⁶⁴Pour la question des dons chartrains dont ont bénéficié les Hurons et les Abénaquis dans les années 1670-1680, voir notre conclusion.

CHAPITRE III

LES ABÉNAQUIS DOMICILIÉS

Le 27 décembre 1683¹, la veille du jour anniversaire de la mort de François de Sales, Jacques Bigot (1651-1711), en charge de la communauté des Abénaquis, nouvellement installée au bord de la rivière Chaudière, dispose sur un autel une estampe représentant le saint. Le reste de la décoration est laissé aux Amérindiens :

La veille on dressa un autel dans LEglise de nostre Mission ou on exposa LI-
mage du St. que les sauvages ornerent de tout ce qu'ils ont de plus beau, tout
L'Autel étoit couvert d'un grand nombre de Colliers faits de toutes sortes de
figures, de Canons [rubans], de pourcelaines [wampums], douvrages de Rassade
[verroterie], de porcepy [porc-épic], j'y adjoutay ce que nous avons de plus beaux
ornemens dans nostre Eglise, et autant de Luminaire qu'en put fournir nostre
pauvre Mission (RJ 63, p. 26).

En quelques lignes, le jésuite présente un portrait saisissant d'une chapelle destinée aux autochtones : bariolé, chatoyant, aux matériaux composites, l'autel s'offre à nous comme un condensé hétéroclite de cultures tridentine et abénaquise. Alors qu'avec les chapelles successives des Hurons domiciliés, on devait faire un effort d'imagination pour concevoir le caractère amérindien des lieux (chap. II), cette description ne laisse planer aucun doute au sujet de ce que pouvait être un sanctuaire amérindien : un lieu départagé entre motifs familiers aux autochtones et image de la religion qu'ils viennent d'embrasser. Tout se passe comme si le portrait gravé du saint éponyme ne suffit pas à conférer à l'autel la sacralité à laquelle on doit s'attendre. D'un point de vue catholique, cela n'a rien de surprenant. La sacralité du lieu chrétien ne tient pas, rappelons-le, à la présence d'images mais à celle de reliques et du saint sacrement placés dans un espace préalablement consacré, trois aspects qui ne sont nulle part évoqués dans ce témoignage. En outre, la dimension exclusivement

¹ François de Sales est mort le 28 décembre 1622.

« visuelle » de ce portrait s'émousse au contact des colliers de coquillage, des piquants de porc-épic et des verroteries. À l'image non colorée ont été ajoutés des éléments caractérisés par leur hétérogénéité matérielle et iconique (« toutes sortes de figures ») et par leur capacité à réfléchir la lumière (rassade, porcelaine, porc-épic). Les cierges, les luminaires et les « ornements » (pièces d'orfèvrerie?) placés autour de l'autel sont là pour exalter les perles et les piquants qui composent les colliers.

Ainsi, cette description est l'un des rares cas dans les écrits des jésuites qui admette une contribution aussi importante de la part des autochtones dans l'aménagement de leur chapelle. Rien de tel n'a été trouvé, par exemple, dans le cas de la chapelle huronne de Lorette ou celle, plus ancienne, de Sillery, bien que des wampums et des peaux peintes y soient mentionnés à plusieurs reprises. Cependant, on ne sait pas quel rôle ces productions artistiques jouaient dans les décors².

Dans ce chapitre, nous allons essayer de comprendre pourquoi la génération de jésuites, arrivée en Amérique dans la seconde moitié du siècle, accepte avec une apparente facilité les expressions esthétiques des Abénaquis. Pourquoi Jacques Bigot se satisfait-il si aisément d'une image gravée sans en appeler à la présence sacralisante d'un ostensor, d'une relique ou d'une statue miraculeuse? Qui sont les Abénaquis et que peut bien signifier pour eux ce décor? Pourquoi est-ce seulement en 1683 qu'apparaît dans la littérature missionnaire la reconnaissance aussi explicite de l'importance de la culture matérielle autochtone dans les décors des chapelles catholiques?

²Pour les offrandes de wampums, de pelleteries ou de peaux peintes des Amérindiens chrétiens à leur chapelle ou à des églises de pèlerinage comme Sainte-Anne-de-Beaupré ou Saint-Michel-de-Sillery : RJ 29, p. 194 [Algonquiens domiciliés]; RJ 32, p. 222 [dons de fleurs de la part d'un petit garçon amérindien pour l'autel]; RJ 36, p. 196 [Algonquiens domiciliés]; RJ 52, p. 236-238, 240-242 [Hurons domiciliés]; RJ 53, p. 98, 110-112 [peaux et wampums offerts par les Hurons domiciliés aux institutions religieuses de Québec], 116 [contribution des Hurons, reconnue par Chaumonot, au décor de la chapelle de Notre-Dame-de-Foy. Ce témoignage est un précédent pour le décor de 1683 de l'autel de Saint-François-de-Sales. Pour l'analyse de ce document, voir chap. II (2.1.1)], 126-128; RJ 54, p. 298-300 [Hurons domiciliés]; RJ 55, p. 256, 284, 302, 306 [Hurons domiciliés]; RJ 56, p. 24 [Iroquois domiciliés]; RJ 58, p. 140, 146-148, 154 [Hurons domiciliés]; RJ 60, p. 34, 74, [Hurons domiciliés]; RJ 61, p. 36, 46-48 [Hurons domiciliés], 106, 114 [missionnés outaouais], 202-204 [missions iroquoises]; RJ 62, p. 38 [Abénaquis domiciliés]; RJ 63, p. 96 [wampum d'une Abénaquis de Sillery à Sainte-Anne-de-Beaupré], 192 [don des Hurons de Lorette d'un wampum pour l'église des Iroquois domiciliés au Sault], 208 [Iroquois domiciliés]. Bien entendu, cette liste n'est pas exhaustive.

3.1 Les Abénaquis avant 1675

3.1.1 Les Abénaquis et les jésuites : premiers constats

Les jésuites utilisent le terme générique « d'Abénaquis » pour désigner les diverses tribus algonquiennes du sud de l'Acadie. Elles ont « pour plus proches voisins les Etchemins, ou Malécites, [...], & plus à l'Est sont les Micmaks ou Souriquois » (CHARLEVOIX, 1994, vol. 1, p. 425). Au sud-ouest, se trouvent les Mohicans et les Agniers³. De nos jours, les anthropologues, sur une base principalement linguistique, divisent ces tribus en Abénaquis de l'Est et de l'Ouest⁴. Ceux de l'Est sont des chasseurs-cueilleurs⁵; quant à ceux de l'Ouest, ils s'adonnent parfois à la culture du maïs (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 201-202)⁶. Ils établissent alors des villages permanents composés de maisons-longues multifamiliales comme chez les peuples iroquoiens⁷; mais à la différence de ces derniers, l'organisation villageoise et les maisons-longues ne semblent pas prévaloir. Pour Colin Calloway, les Abénaquis de l'Ouest ont souvent été amenés à se déplacer pour leur subsistance. Aussi, comme pour ceux de l'Est, le groupe familial reste-t-il l'unité de base de leur organisation socio-culturelle :

Western Abenaki social organization was fluid and flexible, and bands accommodated both separation and integration. Villages fluctuated in character and composition with the rhythm of the seasons and changing social and subsistence activities. Several of the best-documented villages in and around Vermont were in fact postcontact phenomena, although they may have had precontact roots, and postcontact villages on the cutting edge of the colonial frontier were rarely stable ethnic communities⁸.

Cette gestion souple de l'espace est bien entendu inhérente à des stratégies de survie dans un contexte climatique rigoureux⁹. Cette capacité à se séparer à des moments ponctuels, puis à se regrouper, est commune à la plupart des autochtones du nord-est américain.

³Le lac Champlain constitue une limite naturelle entre les territoires iroquois et abénaquis, CALLOWAY, 1990, p. 59.

⁴CALLOWAY, 1990, p. 7.

⁵SNOW, 1978, vol. 15 (*Northeast*), p. 138-139. Les plus connus sont les Kennebecs et les Penobscots.

⁶Cowasuck, Missisquoi, Ossipee, Pennacook. Soquois, Winnipisaukee, CALLOWAY, 1990, p. 9-10.

⁷DAY, 1978, vol. 15 (*Northeast*), p. 153.

⁸CALLOWAY, 1990, p. 10.

⁹CALLOWAY, 1990, p. 52-53.

Elle ne se fait pourtant nulle part autant sentir que chez les Abénaquis de la période historique. Les épidémies, les guerres intertribales pour accéder à de nouveaux territoires pour la traite ainsi que l'état de guerre quasi permanent avec les colons de la Nouvelle-Angleterre n'ont pu qu'exacerber cette mobilité. De fait, tout au long du siècle, les Abénaquis apparaissent au détour des *Relations* au-delà de leurs territoires traditionnels. On les retrouve dans la vallée laurentienne, dans la région du Saguenay (RJ 60, p. 244-250 ; RJ 61, p. 86) et, à compter des années 1680, dans le Pays d'en Haut (les Grands Lacs et le Mississipi)¹⁰. Même réfugiés dans les réductions jésuites de la vallée du Saint-Laurent, à partir de 1670, ils ne sont pas restés de manière permanente dans la colonie (RJ 62, p. 140).

De la même façon que les peuples d'en Haut (Algonquins supérieurs), les Abénaquis ont créé de nouveaux villages et se sont parfois affiliés à d'autres nations pour compenser les pertes des leurs¹¹. Variées sont d'ailleurs leurs stratégies pour survivre. La prise de captifs a servi à repeupler leurs communautés (RJ 65, p. 90-92). Leurs déplacements successifs au gré des circonstances ainsi que, comme on le verra, les périples des individus allant et venant de leurs anciens territoires à la vallée laurentienne, leur ont permis de survivre à la fois comme entité culturelle homogène et comme un allié de poids dans le concert des nations européennes et amérindiennes à partir des années 1660. Cette flexibilité culturelle et spatiale repose sur les dimensions réduites des groupes familiaux¹². Cependant, cela n'implique pas qu'ils n'aient pas été attachés à leur contrée d'origine. Bien au contraire, même si l'on demeure mal renseigné sur les formes que pouvait prendre cet attachement, les territoires traditionnels sont considérés comme les plus beaux et les plus propices à la vie humaine (RJ 47, p. 140). Aussi des Abénaquis réfugiés à des centaines de kilomètres ont-ils gardé un souvenir vivace de leurs anciens campements ou villages ; dès qu'ils le peuvent, ils tentent d'y retourner et de s'y réinstaller.

Au vu de cette homogénéité culturelle qui dépasse les clivages tribaux et territoriaux, certains ont conclu qu'ils formaient une confédération et qu'ils auraient, comme pour les

¹⁰CALLOWAY, 1990, p. 80-81 ; CALLOWAY, 1996, p. 2.

¹¹CALLOWAY, 1990, p. 23-24.

¹²Kenneth Morisson insiste sur ce point dans son étude sur les relations euro-abénaquises au XVIII^e siècle : « Their political identity was restricted to family bands of ten to thirty people and to those bands related through intermarriage and common history. Although French Catholicism and war with the English gradually drew them together, political self-reliance and independence remained an essential feature of their social structure », MORISSON, 1984, p. 5-6. L'interprète Jean Nicolle, qui voyage dans leur contrée, à la toute fin des années 1630, se fait indirectement l'écho de ce type d'organisation « les Etechemins, les Pentagouetch, les Abnaquios, les Nahiganouetch [Mohicans], & quelques autres nations, mais elles sont toutes bien petites » (RJ 18, p. 232).

cinq nations iroquoises ou les quatre nations huronnes, forgé une organisation politique et culturelle qui donne lieu à des rituels d'alliance particuliers sous-tendus par un récit de fondation. Mais les spécialistes de l'histoire des Abénaquis, Colin Calloway et Kenneth Morrison, battent en brèche une telle perspective. Le mode de vie des Abénaquis qui repose sur le groupe familial plutôt que sur la tribu ou le village ne se prête pas à ce type de structuration politique¹³. Vivant durant les longs mois d'hiver dans la forêt à la poursuite du gibier, leur société partage les traits culturels des peuples algonquins septentrionaux comme les Montagnais et les Micmacs. La quête du gibier ou du poisson structure leur univers et leur cosmogonie. Des groupes d'une trentaine de personnes se déplacent sur des territoires étendus à la recherche de nourriture. Les rencontres estivales au bord des cours d'eau permettent le renouvellement des liens sociaux. Des rites collectifs et des conseils préparent les expéditions guerrières ou les ambassades vers les nations alliées¹⁴, sans que l'on puisse conclure à l'existence d'une ligue politique élaborée. En outre, la chefferie est moins structurée que chez les Iroquoiens qui, eux, distinguent chefs de guerre, chefs civils, ambassadeurs et chamanes¹⁵ ; chez les Abénaquis, un seul individu peut endosser toutes ces responsabilités, même si au cours de la période historique, il a pu y avoir des spécialisations. Chose certaine, le chamane tient une place essentielle : la survie du groupe dépend en partie de sa capacité à entrer en relation avec les forces spirituelles qui habitent le monde (en particulier les esprits animaux) et à se les concilier¹⁶. Son rôle clé dans l'équilibre socio-culturel du groupe lui a d'ailleurs été très tôt reconnu par les premiers explorateurs, tels Samuel de Champlain, Marc Lescarbot ou Pierre Biard qui ont souvent identifié les Abénaquis d'après le nom de leur « sachem » ou « sagamo »¹⁷.

¹³ CALLOWAY, 1996, p. 1 ; MORISSON, 1975, p. 40-43. Tout au long du XVII^e siècle, les tribus ont agi de manière indépendante. MORISSON, 1984, p. 165. Frank Speck appuie la thèse d'une confédération qui réunirait les Penobscots, les Passamaquody, les Malécites et les Micmacs. Mais, il ne dit pas si cette ligue existait avant la fin du Régime français. Il nuance même son propos quelques pages plus loin (p. 37). Notons aussi que c'est l'usage des wampums dans des cérémonies d'alliance intertribales qui semble l'amener à cette conclusion (SPECK, 1964, p. 32-33). Pourtant, l'usage des wampums dans les protocoles diplomatiques et leur conservation dans une cabane particulière n'impliquent pas toujours l'existence d'une ligue.

¹⁴ CALLOWAY, 1990, p. 52-53.

¹⁵ TRIGGER, 1991, p. 37-40 (chefs civils et guerriers, la ligue huronne), 49, 61-62 (chamanes), 85 (sociétés iroquoiennes, Hurons et Iroquois compris).

¹⁶ CALLOWAY, 1990, p. 49 ; MORISSON, 1984, p. 64-65.

¹⁷ Samuel de Champlain, Marc Lescarbot et Pierre Biard accordent beaucoup d'importance aux « chefs » des groupes rencontrés selon une perspective autoritaire et hiérarchique européenne. Par exemple, Champlain rencontre en septembre 1604 une tribu abénaquise (de l'Est) qu'il désigne selon le nom de son chamane et celui de la rivière qui lui est affiliée : « Ayant fait alliance avec eux, ils nous guiderent en leur riviere de Peimtegouët ainsi d'eux appelée, où ils nous dirent qu'estoit leur Capitaine nommé Bessabez chef d'icelle » ; voir aussi, quelques lignes plus loin, une autre tribu dont on ne connaît que le chef « Cabahis ».

Par conséquent, force est de constater la difficulté qu'il y a à saisir leur culture selon les catégories spatiales et territoriales occidentales. Est-ce pour cette raison que les témoignages historiques à leur sujet sont peu bavards d'un point de vue ethnologique ? En effet, c'est relativement aux rôles qu'ils sont amenés à jouer dans les guerres successives que se livrent les Européens qu'ils apparaissent dans les documents. En particulier, à partir des années 1670, ils sont mentionnés en tant qu'alliés des Français ou ennemis des Anglais¹⁸, et, même dans ce cas, il est bien souvent difficile de savoir de quelles tribus ou de quelles régions ils proviennent exactement. Une autre raison pourrait expliquer cette difficulté : les territoires respectifs de cette mosaïque de tribus dites « abénaquis » ne sont pas délimités par des frontières terrestres. Le réseau hydraulique détermine le plus souvent leur présence, et encore de manière saisonnière. D'ailleurs les missionnaires ou les Européens nommeront parfois leur communauté d'après le nom de la rivière au bord de laquelle ils ont été vus. On parle des « Kennebecs, Passamoquodys, Missiquois, Ossipees, Penobscots, Pigwackets, Merrimacks ». Dean Snow indique que cette manière de les désigner se rapproche de la façon dont les autochtones se perçoivent : « these people saw themselves as inhabitants of rivers and smaller streams. At first contact, they had no concept of territoriality that could be regarded as any way equivalent to European concepts »¹⁹.

L'importance des cours d'eau dans l'organisation spatiale et tribale du continent nord-américain n'est cependant pas propre aux peuples de l'Atlantique. Les premiers explorateurs du XVII^e siècle ainsi que les missionnaires ont noté le fait à plusieurs reprises. Les Européens ont accédé au cœur du continent grâce aux canots et à l'habileté des Amérindiens à les manier (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 104)²⁰. Les premiers missionnaires se rendant en

CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 179-184. Sur une des premières mentions des « Armouchiquois », voir CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 121-122 ; puis avec mention de leur capitaine, CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 195, 198, 222. Pour Marc Lescarbot et Pierre Biard, tout porte à croire que les « Armouchiquois » dont ils parlent sont également des groupes abénaquis distingués de la sorte des Souriquois (Micmacs) et des Etchemins (Malécites). Ici encore, les chefs restent une préoccupation constante comme l'illustre la focalisation de l'avocat et du jésuite sur le Micmac Membertou. Pour Lescarbot, se reporter à RJ 1, p. 70-72 : « Tous ces peuples se gouvernent par Capitaines qu'ils appellent Sagamos », RJ 2, p. 132-142 (à propos de Membertou). Pour Biard, voir RJ 2, p. 32-50 ; RJ 3. En 1632, Champlain utilise le terme « Abenakioit » pour décrire les autochtones sans mentionner la présence d'un chef particulier. Il s'agit, en 1629, d'Abénaquis de l'Ouest (CHAMPLAIN, 1973, vol. 2, p. 888-889). De fait, l'année même où l'Acadie et le Canada échappent aux Français (attaque des frères Kirke), on s'apprêtait à faire alliance avec ces populations comme Champlain l'indique lui-même dans ses *Voyages* de 1632, CHAMPLAIN, 1973, vol. 3, p. 1180-1183, 1216-1217.

¹⁸BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, 1997, vol. 1, p. 47 ; vol. 2, p. 457-462, 472, 477-482, 502, 508, 511-512, 516, 530, 537-540, 544, 559-560, 568, 588-591, 606, 613, 639, 650, 685, 689.

¹⁹SNOW, 1978, p. 137.

²⁰Sur le lien de cause à effet entre la volonté des Européens du début du XVII^e siècle d'explorer le continent et le changement d'attitude vis-à-vis de la culture autochtone, voir HEIDENREICH, 2001.

Huronie ont été frappés par l'importance des artères fluviales qui se double également d'un facteur saisonnier, la navigation ne pouvant bien entendu se produire qu'au cours de l'été et de l'automne. Dépendant des Hurons pour accéder à leur territoire, ils pestent contre leur impuissance de s'y rendre par leurs propres moyens (RJ 8, p. 72). Le paysage et ses caractéristiques fluviales se présentent plutôt comme un exercice d'humilité les préparant à leur mission que comme un avantage pour circuler rapidement (RJ 8, p. 76-80; RJ 10, p. 88; RJ 12, p. 218). Il suffit toutefois qu'ils se sentent en sécurité et en terrain connu pour que la splendeur du paysage fluvial soit appréciée comme aux premiers jours de leur découverte. Par exemple, Paul Le Jeune, en 1638, se plaît à décrire son escapade fluviale en compagnie du nouveau gouverneur Charles de Montmagny. La vallée laurentienne avec ses deux établissements français, Québec et Trois-Rivières en passant par l'île de Montréal, est décrite comme un espace nautique composé de lacs, de rivières et d'îles (RJ 12, p. 130-136). Confiant et heureux de faire découvrir la beauté de la colonie au gouverneur, il se laisse gagner par la poésie du paysage : « nous voguions doucement au milieu du grand fleuve dans la beauté d'un jour tout doré » (RJ 12, p. 134). Que nous sommes loin ici des voyages périlleux en territoire huron où le réseau fluvial se transforme en un véritable « chemin de croix » pour les missionnaires, obligés de suivre des canoteurs autochtones aguerris (RJ 10, p. 88). Mais, dans un cas comme dans l'autre, qu'il y ait plaisir à naviguer ou que cela soit une torture pour le corps, les caractéristiques fluviales du continent n'impliquent aucun changement majeur dans les conceptions spatiales européennes.

La découverte de villages peuplés iroquoiens – souvent palissadés – à l'issue de leur périple offrent aux missionnaires la possibilité d'apposer leurs catégories spatiales liées au concept de terroir et de ranger ces peuples parmi les nations sédentaires (RJ 8, p. 100-108). La circulation fluviale selon la modalité autochtone n'est, somme toute, qu'un mal nécessaire qui n'induit pas une nouvelle compréhension de l'univers culturel dans lequel ils se trouvent. Brébeuf, par exemple, bien que stipulant que leur entreprise dépend de la bonne volonté des Hurons à les prendre dans leurs canots et à porter leurs petits bagages (RJ 8, p. 70-72), n'entreprend une analyse des mœurs de la Nation de l'Ours (Attigneaouantans) qu'après avoir pris connaissance de l'organisation des villages hurons (RJ 8, p. 118-132; RJ 10, p. 124-316). Le modèle européen est encore si prégnant qu'il lui est impossible de décrire les mœurs des autochtones sans leur apposer le cadre villageois. Il se pourrait d'ailleurs qu'un pan de la culture huronne, celui lié aux expéditions en forêt et

sur les rivières, lui ait échappé. En effet, pour les jésuites, les villages hurons ont servi de paramètres pour interpréter leur culture tandis que l'absence de village et de maisons caractérise celle des Montagnais et des Algonquins (RJ 11, p. 7). Ces derniers sont considérés par Le Jeune en 1633-1638 comme le « pendant » négatif des Hurons. Les uns sont stables, « arrêtés », munis d'une organisation politique et diplomatique élaborée; les autres sont condamnés à une vie misérable puisqu'ils ne cultivent pas la terre et « vagabondent » à la recherche de nourriture (RJ 6, p. 82; RJ 7, p. 34-64; RJ 11, p. 190-192, 232). Aussi les Hurons, cultivateurs et sédentaires, sont-ils promis à un bel avenir et à une conversion prochaine tandis que les Montagnais et les Algonquins, nomades et chasseurs, sont voués à une vie misérable (RJ 7, p. 266). Sédentarité, civilisation et christianisme étant indissociables, la seule manière de les convertir est donc de les installer dans des espaces européens et de leur inculquer l'agriculture (RJ 8, p. 14; RJ 11, p. 140-146, 190-192; RJ 12, p. 226). Aussi, Le Jeune n'hésite-il pas à écrire en 1637 : « Si une fois on les peut arrester, ils sont à nous » (RJ 11, p. 146). Que les autochtones aient développés des stratégies de subsistance adaptées aux territoires qu'ils occupent et aux conditions climatiques ne lui traverse pas l'esprit.

Dans une certaine mesure, les Abénaquis ont échappé à ces jugements à l'emporte-pièce pour des raisons strictement historiques. Le binôme sédentaire/nomade qui informe les interprétations des missionnaires des années 1630-1640, et qui est censé donner la clé des diverses cultures autochtones, ne leur a été appliqué qu'à de rares occasions étant donné que les religieux les ont côtoyés avant ou après que cette grille spatiale soit de rigueur. Les jésuites des années 1610 qui les rencontrèrent à proximité des habitations de Port-Royal et de Sainte-Croix les côtoyaient de manière trop sporadique pour tenter d'expliquer leurs mœurs. Le jésuite Pierre Biard se contente de les décrire comme il les voit, pronostique leur future conversion d'après leur bonne disposition envers les cérémonies catholiques ou le contentement qu'ils expriment à recevoir des crucifix, des images ou des chapelets (RJ 2, p. 40, 50; RJ 3, p. 224). La destruction par Samuel Argall en 1613 des établissements français d'Acadie et le déplacement des efforts de colonisation vers la vallée laurentienne à partir de 1632 leur font abandonner l'Acadie et ses habitants (RJ 9, p. 134)²¹. Tous les espoirs des jésuites se portent alors sur les peuples algonquins, montagnais et hurons. L'évangélisation des autochtones de l'Acadie, donnée en partage aux capucins en 1632,

²¹MORISSON, 1984, p. 26.

ne les concerne plus (RJ 9, p. 134). Il faut attendre les années 1650-1670 pour que les Abénaquis reviennent sur la scène missionnaire. Cette période charnière dans l'apostolat jésuite n'a plus rien à voir avec celle qu'ont connue un Brébeuf ou un Le Jeune. La confédération huronne est détruite ; la colonie laurentienne est menacée par les Iroquois tandis que les Algonquins et les Montagnais succombent aux épidémies et aux guerres. Comme on l'a vu au chapitre précédent, la reprise du Canada par la métropole et l'arrivée d'autres instances religieuses, l'évêque et les sulpiciens à la fin des années cinquante et les récollets en 1671, obligent également les jésuites à revoir leur stratégie apostolique. Autre effet de cette nouvelle donne, la guerre franco-iroquoise, soutenue cette fois-ci par le roi et son ministre avec l'envoi du régiment Carignan-Salières en 1665, place la dimension politique et diplomatique au centre des préoccupations coloniales qu'elles soient profanes ou religieuses. Nous y reviendrons.

Cette vision ethnocentriste du territoire amérindien au cours de la première moitié du XVII^e siècle a conduit les jésuites à des échecs. Les tentatives malheureuses de francisation dans les années 1620-1640, reposant sur la sédentarisation des nations algonquiennes, n'ont pas donné les résultats espérés. À vrai dire, dès 1640, les séminaires amérindiens sont abandonnés par les jésuites (RJ 22, p. 100 ; RJ 24, p. 102) et les réductions de La Conception et de Sillery ne sont plus que l'ombre d'elles-mêmes avec la désertion des Algonquins. Les épidémies et la menace iroquoise sont, bien entendu, pour quelque chose dans cette débâcle, mais celle-ci résulte aussi des méthodes d'apostolat : l'imposition d'un encadrement spatiotemporel rigide, d'origine européenne, aux populations amérindiennes, comme cela fut le cas avec les séminaires et les réductions, n'a jamais favorisé les conversions, sinon à brève échéance ou de manière superficielle. Même les stratégies d'apostolat chez les Hurons, dépendantes dans les années 1630-1640 d'une gestion de l'espace amérindien selon une perspective européenne, se sont avérées inefficaces à produire les conversions massives d'adultes sur lesquelles comptaient tant les jésuites. Il n'est que de rappeler comment les supérieurs de l'ordre missionnaire ont longtemps tergiversé entre l'adoption de missions fixes ou de missions volantes pour constater que leurs paradigmes spatiaux importés de l'Ancien Monde s'avéraient inutiles dans la maîtrise du continent et de ses habitants (RJ 19, p. 124, 132 ; RJ 26, p. 298 ; RJ 27, p. 66 ; RJ 29, p. 256).

3.1.2 Les relations franco-abénaquises de 1636 à 1646

Même si aucun décor de chapelle n'est mentionné dans les *Relations* avant 1683, il apparaît essentiel de retracer l'histoire des contacts entre les jésuites et les Abénaquis. Cette recension permet de collecter le plus d'informations possibles sur ces peuples amérindiens rarement décrits pour eux-mêmes après 1670.

En juillet 1637, les *Relations des jésuites* mentionnent la présence d'Abénaquis dans la région trifluvienne (RJ 12, p. 186-190). Leur présence inquiète surtout les commerçants français.

Comme nos Sauvages [Montagnais et Algonquins] vont parfois aux païs des Abenquois, ceux-ci les veulent aussi venir visiter à kebec & plus haut. Mais ce n'est pas le bien de Messieurs les Associez [la Compagnie des Cent-Associés], car ces barbares viennent enlever les Castors de ces contrées pour les porter ailleurs (RJ 12, p. 186).

Plus loin, on apprend que les Abénaquis espèrent obtenir les fourrures des domiciliés contre des wampums (RJ 12, p. 188). À cette époque, ils en possèdent en plus grande quantité que les marchands français, ce qui s'explique par le réseau d'approvisionnement. Sous l'impulsion des Hollandais, qui veulent alimenter le marché de la traite (fourrures contre colliers de coquillages), les wampums sont fabriqués à partir de la fin des années 1620 par les autochtones du sud de la Nouvelle-Angleterre²² ; par conséquent, les Abénaquis sont parmi les premiers à en bénéficier²³. Ainsi, en 1637, ils risquent de détourner les pelleteries des magasins français vers les colonies anglaises. L'affaire est d'importance et le commandant de Trois-Rivières, Monsieur de Chateaufort, exige des explications. Les arguments avancés par les Abénaquis, comme quoi ils sont venus « secourir leurs alliez dans leurs guerres » (RJ 12, p. 188) semblent pourtant valables. En 1637, les Montagnais et les Algonquins ne sont-ils pas harcelés par les Iroquois ? Des alliés et des armes supplémentaires leur seraient fort utiles²⁴. Réfugiés à proximité des établissements français pour leur subsistance

²²MORISSON, 1984, p. 75-77 ; TRIGGER, 1990, p. 425.

²³Par contre, en Huronie, les wampums étaient assez répandus, VACHON, 1970, p. 269-271.

²⁴La première mention dans les *Relations* d'armes à feu en possession d'Amérindiens chrétiens remonte à 1641 (TRIGGER, 1991, p. 682). Après le baptême du Huron Charles Sondatsa à la chapelle de Sillery, le gouverneur Charles de Montmagny, son parrain, lui offre une arquebuse (RJ 20, p. 218-220). En 1642-1643, la pratique s'est étendue à tous les Amérindiens convertis : « L'usage des arquebuses refusé aux Infideles, par Monsieur le Gouverneur, & accordé aux Neophytes Chrestiens est un puissant attrait, pour les gagner : il semble que nostre Seigneur se veuille servir de ce moyen, pour rendre le Christianisme recommandable en ces contrees » (RJ 25, p. 26). Sur la vente d'armes aux Amérindiens par les puissances coloniales (Hollande, Angleterre, France) dans les années 1630-1650, lire TRIGGER, 1991, p. 611-615.

et leur protection, n'ont-ils pas pu voir dans l'arrivée d'Abénaquis munis de fusils (RJ 12, p. 188) une assistance appréciable contre leurs ennemis? Qui plus est, de nouveaux alliés pouvaient constituer un moyen de desserrer l'emprise des autorités coloniales. En effet, les Français et, en particulier les jésuites, profitent de la situation pour imposer des exigences insupportables en ce qui a trait à leur assimilation à un ordre chrétien et français (RJ 12, p. 170, 188)²⁵. S'il n'y avait pas eu la menace du gouverneur de les priver des produits européens et de leur appui (RJ 12, p. 186), les domiciliés auraient été sûrement moins enclins à chasser les Abénaquis de la vallée laurentienne. Cet épisode suggère également que les Algonquins et les Montagnais, qu'ils soient chrétiens ou pas, avaient pour habitude de se rendre en Acadie ou en Nouvelle-Angleterre (RJ 12, p. 186). Une remarque de Paul Le Jeune, un an auparavant, étaye cette hypothèse : « Les Sauvages [...] traversans les terres, ou navigeans dans leurs petites gondoles sur les Fleuves, nous rapportent par fois quelques nouvelles de ces habitations plus esloignées [Acadie] » (RJ 9, p. 134).

De fait, en 1638, des Kichesipirinis (ou Algonquins de l'Île) se rendent jusqu'aux « Abnaquois ». Ils rapportent d'ailleurs la petite vérole à la réduction de Sillery (RJ 16, p. 100). Ainsi, pour le pire ou pour le meilleur, les Montagnais, les Kichesipirinis et les Abénaquis sont-ils en relation et ce, semble-t-il, depuis longtemps. Autre confirmation que ces nations se connaissent et se fréquentent : en 1640, un chamane montagnais, Makheabichtichiou, réfractaire au christianisme, se réfugie « dans le pais des Abnaquois » pour échapper aux récriminations des pères et de leurs néophytes. Le Jeune nous apprend que celui-ci y a été assassiné l'hiver suivant et y voit un juste châtiment divin (RJ 20, p. 210). En 1641, deux Abénaquis se rendent à Trois-Rivières pour donner une explication et une rétribution pour l'assassinat de Makheabichtichiou (RJ 21, p. 66). Cette ambassade, rapportée par Le Jeune, est digne de mention, car elle confirme que des liens étroits, non exempts de tensions, unissent les Algonquins de Trois-Rivières (Kichesipirinis) aux Abénaquis du Kennebec.

Les Abénaquis, reçus avec suspicion par les domiciliés trifluviens, sont surpris, car ils se considèrent comme leurs « parents ». Nous ne savons pas au juste ce qu'ils entendent par « parents ». S'agit-il d'une alliance politique ou simplement de relations intertribales confortées, par exemple, par des mariages²⁶ ? Parlent-ils d'une parenté symbolique

²⁵ JETTEN, 1994, p. 48-56 (« La mise en place d'un pouvoir chrétien »).

²⁶ Une autre possibilité, évoquée dans les *Relations*, serait que des Algonquins vivant sur l'île de Montréal avant l'arrivée de Champlain se seraient réfugiés dans les provinces atlantiques et se seraient assimilés aux Abénaquis : « deux des principaux Sauvages de la troupe, s'arrestant sur le sommet [du Mont Royal de Montréal], nous dirent qu'ils estoient de la nation de ceux qui avoient autrefois habité cette Isle [...]. Les

ou réelle ? Dans tous les cas, les Algonquins domiciliés, en colère pour le meurtre de Makheabichtichiou, se refusent d'entrer dans de telles considérations prétextant qu'une autre « parenté », celle résultant de leur nouvelle appartenance au christianisme, rend caduque leur ancienne amitié. Aussi lorsqu'un des deux Abénaquis, après avoir été menacé par le canon d'une arme, s'exclame : « Aurois-tu tiré sur tes parens ? », l'Algonquin chrétien lui répond : « j'aurois obéi à nos Capitaines, & tiré à tort & à travers ; Je suis du party de ce qui croient en Dieu ». Et Le Jeune de conclure : « ces responses me font d'autant plus voir la force de la foy, que les Sauvages sont étroitement liés à leurs parens : mais Jesus-Christ est venu rompre ce lien » (RJ 21, p. 70). Cependant, ne prenons pas cette affirmation au pied de la lettre. Les domiciliés, ne se solidarisent-ils pas d'un homme qui, selon les jésuites, n'obéissait pas aux lois du christianisme et était par conséquent ostracisé à la fin des années trente par les domiciliés ? D'ailleurs, les Algonquins chrétiens finissent par accepter les présents des Abénaquis offerts en réparation. Une alliance sera même conclue en 1642 (RJ 25, p. 116).

Cette « parenté spirituelle », qui présiderait à l'émergence d'une nouvelle société amérindienne, est de nouveau invoquée par Le Jeune quand vient le temps de parler de ses espérances apostoliques. En 1642, il voit dans les relations qui unissent les diverses tribus du nord-est américain la possibilité de convertir un plus grand nombre d'autochtones. Saint-Michel-de-Sillery attirera « des Abnaquois, des Bersiamites, des Sauvages de Tadoussac » tandis que les Astikamègues iront vivre à la Conception de Trois-Rivières et les Kichesipirinis et les nations iroquoiennes à Montréal (RJ 21, p. 116-118). Ainsi les établissements de la colonie auraient-ils pour but de réunir les autochtones dispersés sur le continent. Étant donné que les Iroquois sèment la terreur, il devient impossible pour les jésuites d'étendre le catholicisme au-delà de la colonie²⁷. Les deux réductions de La Conception et de Saint-Michel seraient alors le moyen de contrer l'extrême dispersion des nations qui empêche toute évangélisation efficace. Dans les années 1640, la conversion est encore pensée par Le Jeune comme une gigantesque entreprise d'assimilation à l'espace francisé. Les enclaves françaises et les réductions sont perçues comme des sortes « d'usines » à fabriquer des alliés et des chrétiens, des forces centripètes qui instrumentalisent le territoire autochtone, en font une périphérie d'un centre français et catholique (RJ 18, p. 110-112). Les établissements

Hurons, qui pour lors nous estoient ennemis, ont chassé nos Ancestres de cette contrée, les uns se retirèrent vers le pays des Abnaquois » (RJ 22, p. 214).

²⁷En dehors de la vallée laurentienne, l'Huronie constitue le seul territoire de mission « intégré dans l'espace colonial », HAVARD, 2003, p. 65.

français et les villages des domiciliés vont se nourrir du continent, de son potentiel humain et économique et éviter aux missionnaires de se lancer dans une conquête coûteuse et risquée. N'oublions pas que la métropole n'appuie que faiblement la colonie cédée aux compagnies de marchands tandis que les Iroquois viennent de lancer leurs offensives contre les Algonquins et les Hurons. L'afflux, dans la colonie française, d'autochtones transformés en sujets chrétiens par le soin des jésuites, est donc la seule alternative entrevue par Paul Le Jeune dans les années 1640-1644. De telles prétentions sont d'ailleurs confortées par l'arrivée en 1642 d'un contingent de laïcs, ceux de la Société de Notre-Dame (RJ 21, p. 106), qui tablent aussi sur une stratégie de francisation et de métissage pour convertir l'ensemble des autochtones du nord-est américain (RJ 22, p. 208)²⁸. Dans le sillage de l'épistémè de l'ancienne France, pour ne faire qu'un seul peuple, il ne faut qu'un seul territoire circonscrit, homogène et à échelle humaine. La puissance d'un pays se mesure à son réseau urbain et à la concentration de population obéissant aux mêmes lois qu'elles soient religieuses ou civiles. Pour reprendre les propos de Le Jeune en 1636, « quatre choses rendent un Païs recommandable, la bonté du sol, les places fortes & munies, la qualité & la quantité des habitants, & la police » (RJ 9, p. 136).

La guerre qui fait rage à cette époque entre les Iroquois et les Algonquins, les Hurons et les Français explique les suspicions qui pèsent sur les Abénaquis. Comme on l'a dit, la désignation « d'Abénaquis » cache plusieurs tribus qui ne partagent pas toujours les mêmes intérêts politiques et agissent de façon indépendante. Au début des années 1640, les jésuites commencent à distinguer les Soquoquis des Abénaquis (RJ 25, p. 274). Ces derniers correspondent aux Kennebecs (Abénaquis de l'Est) que les domiciliés de Sillery vont annuellement visiter – ce qui laisse supposer une véritable alliance – tandis que les Soquoquis (Abénaquis de l'Ouest), alliés des Agniers, font partie des ennemis²⁹. La présence de ces derniers dans la vallée laurentienne constitue donc une menace. Ceci explique pourquoi le 2 novembre 1642, les Algonquins chrétiens ramènent Messabitout, un « Socoquois », qu'ils ont capturé et torturé (RJ 24, p. 180). Les hospitalières de Sillery pansent ses blessures. Quant aux Français, ils intercèdent pour sa libération afin de le renvoyer dans son pays pour ne pas aviver une inimitié avec une nation supplémentaire (RJ 24, p. 182-184 ; RJ 25, p. 276-278 ; RJ 31, p. 84-86). À cette occasion, on apprend qu'un Kennebec, Claude, est également soigné à l'Hôtel-Dieu : « il y avoit de bonne fortune à l'Hospital un malade

²⁸ ANONYME, 1880.

²⁹ CALLOWAY, 1990, p. 12.

Abnaquois baptisé & appelé Claude, qui entendoit bien le Socoquois : ce pauvre miserable [le Soquoquis] fut extrêmement consolé de sa rencontre » (RJ 24, p. 182). Cette remarque révèle la complexité des alliances, car si les Algonquins ont pour ennemis les Soquoquis et pour alliés les Kennebecs, ces derniers et les Soquoquis entretiennent, quant à eux, des relations amicales.

Au cours de l'hiver 1642, Claude retourne en son pays accompagné d'un des principaux capitaines montagnais de Sillery, Charles Meiaskouat (RJ 24, p. 60)³⁰. Tous deux restituent Messabitout aux Soquoquis³¹. Ensuite, ils se rendent chez les Kennebecs, Claude servant d'interprète à Meiaskouat qui ne connaît pas encore la langue abénaquise. À cette occasion, Le Jeune se réjouit du prosélytisme religieux de Charles :

Charles a efficacement presché la loy de Dieu : mais comme ces gens n'ont cognoissance ny commerce avec autre personne qu'avec quelques Anglois habituëz là, & sont fort sujets à l'yvrognerie, par le moyen de la boisson qu'ils traitent avec les heretiques, [...] les discours de nostre bon Chrestien n'eurent pas tant d'effet, un des Capitaines Abenaquois pourtant la suivy & a protesté qu'il abandonnoit son pays pour resider icy (RJ 24, p. 60).

Quelle meilleure preuve de la volonté des jésuites d'attirer les peuples dans la colonie pour ensuite évangéliser les autres nations du continent ! À ce propos, il est intéressant de constater que les jésuites voient également dans la francisation et la soumission des Montagnais à l'espace disciplinaire et civilisateur de la réduction une façon de fabriquer un « autre soi-même » qui les dispenserait de s'aventurer en territoire inconnu. Désir profond chez Paul Le Jeune, marqué par son hivernement parmi les Montagnais en 1633-1634 (RJ 7, p. 34-64), de ne pas s'immerger dans un espace totalement amérindien. Il revient donc aux domiciliés d'habituer les Abénaquis au discours colonial et de les amener vers les missionnaires³².

Claude ou Messabitout ne semblent pas être les seuls Abénaquis à profiter de l'hôpital

³⁰Au sujet de ce voyage, voir le propos de Le Jeune concernant un domicilié de Sillery parti « vers une Nation qui n'aborde quasi point les François [...] sans doute convertissans bien une nation, on avance beaucoup la conversion des autres, ausquelles mesme on ne travaille pas. J'en suis tout convaincu » (RJ 22, p. 74). Il est probable qu'il s'agisse ici de Charles Meiaskouat qui se rendit chez les Abénaquis à la fin de l'année 1642, entre autres pour ramener le corps de Jean Nicolle (RJ 23, p. 282). Charles Meiaskouat fut baptisé à Sillery en 1641. Il vivait avant son baptême aux alentours de Tadoussac (RJ 20, p. 184-186).

³¹Messabitout, n'ayant pas oublié les bons offices que lui ont prodigués les Français, offrira quelques mois plus tard un wampum aux Agniers pour les inviter à libérer Isaac Jogues (RJ 31, p. 84-86). Cette ambassade d'avril 1643 n'aura toutefois aucune incidence sur le sort du captif jésuite (RJ 25, p. 52).

³²Ce qui est valable pour les Abénaquis l'est aussi pour les autres peuples que ne peuvent évangéliser les jésuites, comme ceux vivant dans les régions subarctiques, voir RJ 24, p. 154.

installé à Sillery depuis 1640. En effet, Le Jeune indique « [qu']environ cent Sauvages de diverses nations Montagnez, Algonquins, Atticamegues, Abnaquiois, Hurons, ceux de Tadoussac & du Saguené, & de quelques autres nations plus esloignees » se trouvent à la réduction pour bénéficier des soins des religieuses (RJ 24, p. 158-160). Étant donné qu'en 1642-1643 Sillery ressemble à carrefour multiethnique, un lieu de passage pour divers peuples, il est difficile de tirer des conclusions sur la présence des Abénaquis dès les années 1640. Chose assurée, les jésuites ne projettent pas à cette époque de se rendre en Acadie pour les évangéliser, les Montagnais, les Algonquins et les Hurons canalisant toutes leurs énergies. Leur présence sporadique à Sillery est plutôt présentée par Le Jeune comme une aubaine pour les convertir à peu de frais :

Dieu est toujours admirable dans la predestination de ses eleus ses desseins sont secrets [...], mais l'exécution en est merveilleusement efficace. Nous l'avons vu en la personne d'un Capitoine Abnaquiois que Dieu a tiré d'un milieu d'une Nation toute infidele, & bien esloignée de nous pour le mettre dans son sein de son Eglise (RJ 25, p. 116).

Il s'agirait de l'un des ambassadeurs kennebecs venu en 1641 pour restaurer l'alliance avec les Algonquins domiciliés (RJ 21, p. 66). Celui-ci serait retourné en 1643 en compagnie d'au moins un autre Abénaquis (RJ 25, p. 120) pour se faire baptiser après avoir écouté les instructions de Charles Measkouat au cours de l'hiver 1642-1643 (RJ 25, p. 116-118). Baptisé et nommé Jean-Baptiste, il promet de « demeurer toujours avec les Chrestiens de Sillery pour conserver la Foy, apres qu'il aura fait un voyage en son pays & pourveu à ses petites affaires » (RJ 25, p. 120), mais il est tué par des Iroquois sur le chemin de retour (RJ 25, p. 120). Incidemment, Le Jeune nous rappelle qu'en 1644, une trentaine de Kennebecs se rendent à Sillery (RJ 25, p. 120) ; ceci laisse présumer que les visites étaient fréquentes. Les Abénaquis, comme la plupart des autres nations des environs, se rendent souvent à Sillery pour profiter de la sollicitude des hospitalières ou consolider des alliances avec leurs partenaires amérindiens ou européens. Mais l'engouement que connaît Sillery, grâce à la présence d'un hôpital et aux liens qui unissent les Algonquiens chrétiens et non chrétiens, n'est pas suffisant aux yeux des missionnaires pour gagner les Abénaquis au catholicisme. Selon une perspective autochtone, les visites doivent être réciproques : si des Abénaquis se rendent à Sillery, des domiciliés doivent aller chez les Abénaquis afin d'entretenir les amitiés. Il ne suffit pas de conclure une alliance pour se considérer comme des partenaires, encore faut-il se fréquenter, entretenir cette paix, la nourrir d'échanges, de paroles et de présents. Aussi le fait que Measkouat reparte en Acadie en 1644 pour

rendre visite aux Kennebecs s'inscrit-il tout naturellement dans les pratiques diplomatiques amérindiennes. Ce n'est pourtant pas ainsi qu'est présenté ce voyage par le missionnaire : le capitaine montagnais quitte son village pour les appeler à la foi. Est-il alors besoin de préciser que ce voyage « apostolique » est présenté comme une initiative du domicilié ?

Voicy un autre effet du zele de ce mesme neophyte, qui est tout feu dans les choses de Dieu. Il a quelque connoissance du pays des Abnaquiois, & de leur langue, depuis quelques voyages qu'il y a fait : il a pris la resolution d'y retourner cette année, non pour une autre fin que pour prescher Jesus-Christ, il nous vient communiquer son dessein. Il n'y a point de Peres chez les Abnaquiois, nous dit-il, personne ne les enseigne, vous autres n'y pouvez pas aller, j'ay pitié de ces pauvres gens [...] je leur apprendray ce que vous m'avez appris (RJ 25, p. 176).

Au moment même où Charles s'achemine vers le Kennebec, des Abénaquis, quant à eux, se rendent à Sillery (RJ 25, p. 178).

Cependant, comme le rappelle le relationnaire en 1646, tous les Abénaquis ne sont pas en paix avec les domiciliés (RJ 28, p. 274). Les Soquoquis, alliés aux Mohicans et aux Agniers, tuent cette année-là trois Montagnais de Sillery (RJ 28, p. 276 ; RJ 29, p. 210) ; ils voient aussi d'un mauvais œil la paix qui se conclut la même année entre les Algonquins, les Français et les Agniers (RJ 27, p. 246-272). Au cours d'un conseil, ils essayent de rompre les pourparlers en exhibant les scalps des Montagnais tués (RJ 28, p. 284) et offrent un wampum pour renouer la chaîne d'alliance, attitude qui, bien entendu, irrite les Agniers qui essayent pour lors de rétablir la confiance avec les Français et leurs alliés (RJ 28, p. 284-286). Cette trêve entre les Français et les Agniers est toutefois de courte durée puisqu'en octobre 1646, Isaac Jogues, parti en ambassade chez eux, sera de nouveau fait prisonnier.

Deux aspects frappent au sujet des relations franco-abénaquises dans les années 1636-1646. En premier lieu, les domiciliés algonquiens servent d'intermédiaires entre les jésuites et les Abénaquis³³, tenant ainsi un rôle essentiel dans les rapports que les Français entretiennent avec ces derniers, rapports marqués à la fois par des tensions dues à la traite des fourrures et par un effort de conciliation comme l'atteste la littérature missionnaire concernant la présence du capitaine de Sillery, Charles Meiaskouat, chez les Kennebecs. Celui-ci

³³À partir de 1643, les néophytes hurons commencent aussi à prendre la place des pères pour l'instruction ou la diffusion du christianisme parmi leurs congénères ou d'autres nations. Ils tiennent le même rôle que les Abénaquis, celui de rendre plus familières et moins inquiétantes les croyances des pères, comme l'indique sans ambiguïté Jérôme Lalemant : « [Les Hurons chrétiens] nous ouvrent insensiblement la porte à plusieurs grands peuples qui ne pouvoient entendre nostre nom sans fremir, & nous avoient regardé par le passé que comme des personnes qui leur portoient malheur » (RJ 27, p. 66).

y est décrit comme un suppléant des jésuites qui ne souhaitent pas se rendre à cette époque en Acadie (RJ 25, p. 178). Le second aspect est l'importance de la réduction de Sillery en ces années 1640, non pas parce qu'elle attire et retient les Abénaquis sous le joug religieux, mais parce qu'elle se présente comme un espace ouvert, traversé par divers peuples. Au cours de cette période, le village sous tutelle catholique ne parvient pas à retenir les Amérindiens, à les sédentariser, selon le projet initial des jésuites. Il est avant tout un refuge et un lieu d'approvisionnement pour les Algonquiens qui, dès qu'ils en ont l'occasion, reprennent leur mode de vie traditionnel. Il constitue aussi, comme on a pu le constater avec les divers séjours d'Abénaquis à Sillery, un lieu de rencontre et d'échange intertribal. En raison de cela, Sillery est considéré par les jésuites comme le lieu de transformation des Algonquiens en partenaires chrétiens, transformation à partir de laquelle se déploie un apostolat autochtone qui repose entièrement sur les néophytes les plus aguerris dans les ambassades. Ce sont eux qui auraient su concilier avec le plus de bonheur les exigences des jésuites avec leur culture traditionnelle. Dans les faits, ils ne se sont pas transformés en Français, mais en indispensables médiateurs culturels entre les jésuites et les nations algonquines non christianisées.

La réduction serait donc un lieu interculturel d'une grande plasticité et ce, en dépit de la morale et de la discipline contraignante que les jésuites imposent aux habitants dans les années 1640. Cette flexibilité, qui correspond à la manière dont les Algonquiens occupent leurs établissements traditionnels, au lieu d'être vilipendée par les missionnaires, comme ils pouvaient le faire dans les années 1630, est mise au service de leur stratégie coloniale. Ainsi, d'un espace d'abord conçu pour retenir les autochtones, les religieux s'acheminent vers un espace ouvert, interconnecté avec le continent et ses divers peuples. Faute sûrement de ne pouvoir faire autrement, ils ont perçu les avantages qu'ils pouvaient tirer d'un espace traversé par diverses nations. En attirant dans la vallée laurentienne des Abénaquis, lointains et non chrétiens, sans porter préjudice à leur politique coloniale et religieuse, les jésuites n'abandonnent pas l'idée que la réduction de Sillery constitue un espace idéal de reconquête. Le paradoxe consiste à concevoir la réduction à la fois comme un espace replié sur lui-même et profondément interculturel : sans avoir à se déplacer ou à vivre des années durant parmi des « païens », les jésuites poursuivraient leurs activités missionnaires grâce à la mobilité des domiciliés leur assurant une audience à peu de frais et sans labeur. L'espace périphérique au centre colonial, dangereux et risqué, ce sont les capitaines chrétiens

algonquiens qui le parcourent pour la « plus grande gloire de Dieu ». Cette région occupée par les colons anglais et les capucins d'Aquitaine, qui selon les termes de Le Jeune « nous a esté fermée jusques à present » (RJ 25, p. 178), reste, par conséquent, accessible par le biais des alliances traditionnelles qui unissent les Kennebecs et les domiciliés. Sans qu'ils aient à l'habiter ou à y être vus, et donc soupçonnés de semer la zizanie, les pères parviennent tout de même à le concevoir comme un territoire de mission. On peut trouver un écho de cette manière d'être là sans y être dans les récriminations anglaises de la seconde moitié du siècle qui laissent entendre que les conflits les opposant aux Abénaquis sont principalement dus aux jésuites qui attisent la colère de leurs ouailles à leur encontre. Rien n'est plus faux pour la période de la fin du siècle comme l'a montré Morrison : les Abénaquis obéissent surtout à leurs propres intérêts³⁴. Mais cette duplicité et ces manœuvres des missionnaires, qui se révèlent être de fins politiques dans les années 1640, sont assez patentes ici pour qu'il en soit resté quelque chose plus avant dans le siècle. Pourtant, nous essaierons de montrer que cette stratégie apostolique sera abandonnée dix ans plus tard en raison de bouleversements historiques importants.

De leur côté, il semble qu'à cette époque, les Abénaquis, attachés à leur pays et à leur mode de vie traditionnel, n'aient pas envisagé de vivre à Sillery. Le fait de se rendre dans la vallée laurentienne pour la traite, la chasse ou l'entretien de relations avec les autres peuples, qu'ils soient Amérindiens ou Européens, n'implique pas l'adoption des pratiques françaises et, encore moins l'obéissance au gouverneur ou aux jésuites, comme les domiciliés étaient souvent obligés de le faire. Il n'en reste pas moins qu'ils souhaitent consolider des alliances devenues de plus en plus nécessaires en raison des bouleversements socio-économiques liés à la période de contact. Pour eux, ces alliances ne pouvaient se traduire que par la venue d'un représentant des Français parmi eux.

3.1.3 La « mission de l'Assomption » chez les Kennebecs (1646-1652)

En juillet 1646, deux capitaines Abénaquis, dont Claude qui est déjà chrétien, se rendent à Sillery afin de demander un missionnaire. Le *Journal des jésuites*, qui rend compte de cette visite, ajoute : « cela estant une fois, ils ne viendroient plus icy, & ne donneroient aucun ombrage a M. le gouverneur pour la traite » (*Journal des jésuites*, 1973, p. 57).

³⁴MORISSON, 1984, p. 134-136.

Les *Relations*, quant à elles, n'invoquent pas ces motifs commerciaux, mais insistent sur le zèle des domiciliés montagnais qui aurait amené les Abénaquis à désirer une Robe noire (RJ 29, p. 64). Comme à l'accoutumée, les jésuites ne s'accordent aucun mérite (sinon de manière détournée) dans l'amitié que les autochtones portent à la colonie française. Ce serait l'alliance établie depuis des années avec les domiciliés qui aurait entraîné le baptême de quelques Kennebecs. D'ailleurs, certains (leur nombre n'étant pas précisé) se sont déjà installés dans la réduction (RJ 29, p. 66, 200-202) tandis que d'autres ont porté le message chrétien dans leur contrée. Il suffit de lire le propos de l'un d'entre eux enseignant à ses congénères pour mesurer que l'instruction des premiers néophytes abénaquis a été transmise par les capitaines de Sillery : « Comme ils [les Kennebecs] ont beaucoup d'inclination pour mon frere Noël Negabamat que voila, j'ay jetté dans leurs oreilles, les paroles qu'il m'avoit mises en bouche, je leur ay dit que mon frere faisoit grand estat de leur amitié » (RJ 29, p. 68)³⁵. Un festin est préparé pour les Kennebecs arrivés en 1646 (*Journal des jésuites*, 1973, p. 57) au cours duquel ils exigent un missionnaire pour consolider l'alliance avec les domiciliés. Cette fois-ci, les jésuites ne peuvent se dérober sans risquer de compromettre l'amitié que ces peuples leur portent : « cette demande a paru si sainte & si raisonnable, qu'on n'a pû l'éconduire » (RJ 29, p. 70). Aussi le 29 août 1646 Gabriel Druillettes (1610-1681) accompagné du principal capitaine de Sillery, Noël Negabamat, est-il choisi pour aller à « la mission de l'Assomption aux Abnaquois » sur la rivière Kennebec (*Journal des jésuites*, 1973, p. 64 ; RJ 29, p. 70)³⁶. L'Abénaquis, Claude, celui qui a reçu le baptême des mains de Charles Meiaskouat trois ans auparavant (RJ 24, p. 62),

³⁵Sur le capitaine algonquin de Sillery, Noël Negabamat (ou Tekouarimat), lire la notice biographique de Jean Monet, MONET, 1966, p. 527. Quant au rôle des domiciliés de Sillery dans la conversion des peuples algiques nomades, il semble, si l'on en croit Le Jeune, que cela fut également le cas avant 1641 pour les autochtones de la région du Saguenay : « ce n'est pas nous qui les avons attirés ; mais nos Neophytes, ou nouveaux Chrestiens de la la Residence de Saint Joseph » (RJ 21, p. 80).

³⁶Gabriel Druillettes est le premier missionnaire à suivre les Algonquiens dans leur déplacement après l'expérience malheureuse de Le Jeune en 1633. Il accompagne les Montagnais dans leur expédition de chasse une année avant de partir pour la Nouvelle-Angleterre. Comme l'indique Marc Jetten, cette reprise des missions volantes auprès des peuples algiques s'avère un tournant essentiel dans l'apostolat jésuite : « pour la première fois [...] un jésuite accompagne des autochtones déjà liés à une réduction pour les faire persévérer dans leur nouvelle religion », JETTEN, 1994, p. 45. Un épisode de cet hivernement (rapporté par Barthélémy Vimont) est d'ailleurs significatif de cette nouvelle attitude apostolique qui trahit une prise en compte de Druillettes du mode de vie montagnais alors qu'il vient juste de débarquer en Nouvelle-France (1645). Les cabanes enfumées des Montagnais le rendent aveugle. Sous la conduite d'un enfant puis d'une femme, il passe de longs jours dans les ténèbres (RJ 27, p. 216-218) avant d'être soigné et guéri par une femme montagnaise qui lui gratte la cornée avec un canif. Comment ne pas imaginer que cette expérience ne l'ait pas profondément affecté ? N'est-il pas plongé dans un espace sonore, olfactif et tactile algonquien sans pouvoir recourir au visible pendant quelques temps ? Mais c'est l'analyse de ses écrits qui permet de prendre la mesure de ce changement, l'anecdote rapportée par Vimont ne constituant, à vrai dire, qu'une métaphore de l'attitude inédite adoptée par Druillettes.

les accompagne (*Journal des jésuites*, 1973, p. 64). Druillettes effectue ce voyage comme « ambassadeur des Français » tandis que Noël représente les Montagnais et Claude le parti chrétien kennebec³⁷. Le soin avec lequel est préparé ce voyage ainsi que les précautions pour lui donner la forme des ambassades autochtones trahissent la volonté des jésuites de ne pas froisser les tribus : Noël et Claude introduiront Druillettes auprès des Kennebecs. La première mission jésuite chez les Abénaquis débute donc sous de bons auspices. Dorénavant, il n'est plus question d'imposer une présence française et d'admonester par des discours vindicatifs une nation peu accoutumée à les côtoyer. Les missionnaires adopteront les protocoles diplomatiques pour « s'insinuer » dans les bonnes grâces des Amérindiens. La chose est nouvelle et trahit leurs appréhensions de fonder une mission sur un territoire mal connu. La précipitation avec laquelle les premières missions furent faites vingt plus tôt n'est plus à l'ordre du jour. L'inquiétude du rédacteur perce d'ailleurs lorsqu'il annonce le départ de son congénère : « Gabriel Druillettes qui a déjà vescu parmy les Algonquins dans leurs grandes courses est allé passer le plus fascheux temps de l'année avec les Abnaquiois, bien resolu de vivre & de mourir en la Croix » (RJ 29, p. 70). En outre, la description du périple de plusieurs mois qui attend Druillettes avec « une escouade de Sauvage » (RJ 31, p. 182) suggère que les missionnaires restent encore hésitant quant au bien-fondé d'une mission chez les Abénaquis (RJ 31, p. 182).

L'évangélisation s'annonce longue et, finalement, le rédacteur pense qu'elle ne se produira qu'avec la poursuite des visites annuelles que se font les domiciliés de Sillery et les Abénaquis : « les fruicts qu'on pourra recueillir de cette Mission avec le temps, proviendront originairement des enfants du grand S. Joseph » (RJ 29, p. 70), une manière de dire que le mandat de Druillettes en 1646 est moins d'évangéliser les Kennebecs que de renforcer leurs liens avec les domiciliés de Sillery.

Grâce à la présence de Claude et de Noël, le jésuite est bien reçu par les Kennebecs (RJ 31, p. 184). Outre le fait que les Français soient considérés comme des nations amies puisqu'ils sont alliés aux Montagnais de Sillery (RJ 31, p. 184), une autre raison explique les diverses sollicitations des Abénaquis pour avoir un missionnaire chez eux. La recrudescence des épidémies (ils meurent en vomissant du sang) et les conflits contre les Micmacs et les Etchemins au cours de l'année 1646 ont provoqué la disparition d'un grand nombre d'entre eux (*Journal des jésuites*, 1973, p. 53 ; RJ 28, p. 202 ; RJ 31, p. 184). Ces terribles

³⁷Druillettes est muni d'un laissez-passer de la main du gouverneur de la Nouvelle-France, voir « Ordre et certificat pour le R. p. Drouillet, de la Compagnie de Jésus, 1646 » reproduit dans PROVOST, 1974, p. 69.

circonstances les auraient amenées à solliciter un secours spirituel plutôt que des avantages matériels³⁸. De toute façon, avant 1650, il aurait été difficile pour eux de faire la traite avec les Français de la vallée du Saint-Laurent étant donné les relations commerciales bien établies entre les Hurons, les Montagnais et les Algonquins. De plus, les Kennebecs semblent apprécier que Druillettes, à la différence des Anglais, ne cherche pas à s'enrichir à leurs dépens (RJ 31, p. 188, 202). Peut-être l'attitude du jésuite ne les a-t-elle pas déçus, celui-ci s'appliquant à apprendre leur langue et faisant son possible pour soulager leur souffrance (RJ 31, p. 186, 204). Aussi, pour le remercier, lui construisent-ils « une petite Chapelle de planches, faites à leur mode » (RJ 31, p. 186). Cette hutte d'écorces est présentée par le correspondant comme l'endroit d'où le missionnaire « leur fait entendre le sujet qui les retenoit avec eux » (RJ 31, p. 188). Elle semble aussi être perçue comme un lieu « de paroles » par les Abénaquis, des groupes familiaux s'y seraient réconciliés si l'on en croit les *Relations* : « ils se venoient demander pardon l'un a l'autre dans la Chapelle » (RJ 31, p. 190). Toutefois, comme on pouvait s'y attendre, la prédication de Druillettes avivait les dissensions. Certains Abénaquis témoignent de l'attention à sa doctrine en abandonnant leur sac à magie (RJ 31, p. 190) ; d'autres se rebellent en annonçant des calamités encore plus grandes si leur peuple se range de son côté (RJ 31, p. 192-194, 198). Finalement, à la faveur de la séparation du groupe pour la chasse de l'hiver, Druillettes suit le parti le plus enclin à l'écouter (RJ 31, p. 194). Le Jeune ne tarit pas d'éloges au sujet du succès qu'il rencontre, en particulier en évoquant le moment où les Abénaquis s'assemblent pour juger de l'effet de sa présence parmi eux (RJ 31, p. 196-198). Réunis au bord d'un lac, ils devisent afin de savoir si leurs chamanes s'étaient avérés plus efficaces que la Robe noire (RJ 31, p. 194). En dépit de la maladie qui continue à tuer la plupart, même parmi ceux qui écoutent Druillettes, la guérison de quelques enfants provoque l'assentiment des mères qui « publioient par tout que la priere estoit bonne » (RJ 31, p. 198). Mais ne concluons pas, à l'instar de Le Jeune, à un simple effet de substitution d'un chamane autochtone par un « chamane chrétien » : « Pour conclusion ces peuples ont témoigné une grande affection au Pere, aussi disoient-ils que sa vie estoit bien differente de la vie de leurs sorciers, & que Dieu qu'il adoroit avoit un bien autre pouvoir que leur Manitou » (RJ 31, p. 200). En rendant équivalent le Dieu des chrétiens aux esprits des Algonquins, le jésuite sacrifie à un préjugé tenace selon lequel seules les qualités omnipotentes de Dieu auraient

³⁸MORISSON, 1984, p. 83.

gagné les autochtones au christianisme, seule la valeur performative du miracle les aurait convaincu que le Dieu des Français est plus puissant que le leur, comme si la croyance n'était, somme toute, que le résultat d'une psychomachie, d'un affrontement entre deux forces spirituelles antagonistes. Il va sans dire que cela ne reflète ni les conceptions des Algonquins ni d'ailleurs celles de Druillettes qui, dans sa lettre de 1652, ne décrit pas le processus de conversion en ces termes. Nous y reviendrons en tirant des conclusions de ses trois séjours chez les Abénaquis.

Druillettes rentre à Sillery le 16 juin 1647 (*Journal des jésuites*, 1973, p. 88) sans envisager d'en repartir de sitôt. Mais quatre jours plus tard, le 20 juin, une trentaine d'Abénaquis demandent son retour parmi eux (*Journal des jésuites*, 1973, p. 88). Seul bémol, les capucins, œuvrant en Acadie, écrivent aux jésuites de ne plus y revenir (*Journal des jésuites*, 1973, p. 91). Rappelons qu'en 1632, les missions acadiennes ont été dévolues aux capucins arrivés avec Isaac de Ramilly alors que le Canada devient le terrain où exercent les jésuites. Jusque dans les années 1645, les capucins ont surtout cantonné leur apostolat à Port-Royal s'aventurant rarement dans les villages ou les campements abénaquis. Cependant, ils redoublent leurs activités à compter de 1646 en installant une mission chez les Penobscots³⁹. Aussi l'envoi d'un jésuite en Acadie fait-elle l'objet d'une délibération le 16 juillet 1647 : « la resolution fut que si les Abnaquois revenoient querir le Pere à l'automne, il iroit » (*Journal des jésuites*, 1973, p. 91). Autrement dit, ils acceptent la requête des Abénaquis puisqu'on sait que ceux-ci se rendent annuellement à Sillery. De toute façon, en 1648, « un R. p. Capucin, nommé le père Cosme de Mantes, Superieur en l'Acadie » les presse de revenir (RJ 36, p. 226). En dépit de tout cela, le 16 juillet 1649, le *Journal des jésuites* note l'« arrivée des Abnakiois au nombre de 30 ausquels on signifie qu'ils n'ayent plus à venir, & qu'ils seront pillés s'ils reviennent » (*Journal des jésuites*, 1973, p. 128). Le ton menaçant s'explique par les soucis qui assaillent les jésuites de Sillery au cours de l'année. Les Iroquois ont vaincu les Hurons, c'est la débandade et la colonie se prépare à une invasion. La palissade de Sillery sera renforcée l'année suivante d'un fort en pierre muni de quatre tourelles (RJ 36, p. 192). Il n'est donc plus temps de disperser ses forces en envoyant un jésuite chez les Abénaquis.

Cependant, la destruction de la confédération huronne en 1650 change la donne géographique en mettant fin au réseau commercial franco-huron, vieux d'une cinquantaine

³⁹CALLOWAY, 1990, p. 46.

d'années. Pour les Français, tout est à recommencer : il faut rétablir des alliances avec les nations amérindiennes au plus vite sous peine de voir disparaître la colonie sous l'assaut des Iroquois et l'absence de pelleteries (RJ 45, p. 186).

En 1650, Jérôme Lalemant, qui dresse un triste bilan des missions de son ordre, fonde quelques espoirs sur le départ de Druillettes, de Noël Tekouarimat et du donné Jean Guérin pour la Nouvelle-Angleterre le 1^{er} septembre de cette année-là (RJ 36, p. 52 ; *Journal des jésuites*, 1973, p. 143 ; RJ 36, p. 82, 226). L'objectif du voyage est double : il s'agit de renforcer la paix autant avec les nations autochtones (Abénaquis, Soquoquis, Mohicans) qu'avec les Anglais (RJ 37, p. 76). Druillettes tente de convaincre les gouverneurs des quatre colonies de la Nouvelle-Angleterre (Boston, Plymouth, Connecticut et New Haven) de freiner l'expansion iroquoise (RJ 36, p. 79, 226). À titre d'« ambassadeur [des] Catacumenes du Kennebec », il invoque auprès d'eux les risques qu'il y aurait à laisser les Iroquois détruire les Kennebecs, leurs principaux fournisseurs de pelleteries (RJ 36, p. 82-110). L'accueil des gouverneurs est cependant trop courtois pour que l'on n'y sente pas une manière de se soustraire aux instances du jésuite⁴⁰. Par contre, les Soquoquis acceptent les wampums que les Abénaquis et Druillettes leur ont donnés pour se gagner de nouveaux partenaires (RJ 36, p. 100-102). Le 18 octobre 1650, Noël Tekouerimat, qui a servi de « conducteur » (*Journal des jésuites*, 1973, p. 143), est de retour à Sillery apportant des lettres de Druillettes (*Journal des jésuites*, 1973, p. 144) qui ravivent les espoirs de Lalemant (RJ 36, p. 52). En effet, les propos de Druillettes sont optimistes : pour lui, il est dans l'intérêt des Anglais de soutenir la cause des alliés amérindiens des Français, car les victoires successives des Iroquois les ont rendus trop puissants. En secourant les Amérindiens, entre autres les Abénaquis, ils protègent leurs propres intérêts commerciaux (RJ 36, p. 102-110). Comme il n'est pas de notre ressort d'analyser les enjeux strictement politiques de la période, contentons-nous de faire remarquer l'adresse avec laquelle le jésuite transige avec des intérêts divergents (nations autochtones, Français et Anglais) et la rigueur de ton avec laquelle il essaye de l'exposer aux autorités françaises (RJ 36, p. 102-110). La dimension religieuse de son voyage, si tant est qu'elle existe en 1650, est totalement passée sous silence.

À peine de retour à Sillery, au printemps 1651, Druillettes repart-il le 22 juin pour la Nouvelle-Angleterre. Jean Godefroy, un Abénaquis et un Soquoquis s'ajoutent aux compa-

⁴⁰MORISSON, 1984, p. 81.

gnons de l'année précédente (*Journal des jésuites*, 1973, p. 155). Le 15 août 1651, les jésuites apprennent qu'il est à Coussinoc sur le Kennebec (*Journal des jésuites*, 1973, p. 159)⁴¹. Quinze jours plus tard, le 31 août, Noël Tekouerimat arrive dans la colonie (*Journal des jésuites*, 1973, p. 159). Dans une lettre qu'il adresse à Paul Le Jeune, le Montagnais ne laisse planer aucun doute quant aux dispositions des Anglais envers les Français et leurs alliés : « mon voyage a esté inutile, l'anglois ne répond point, il n'a pas de bonnes pensées pour nous » (RJ 37, p. 78). Le 22 septembre, trois Soquoquis arrivent dans la colonie, mais devant la méfiance des Français, ils s'enfuient (*Journal des jésuites*, 1973, p. 160). Ainsi, rien de tangible ne semble être sorti des deux ambassades de Druillettes en Nouvelle-Angleterre. Pourtant, il repartira le 30 mars 1652 chez les Abénaquis accompagné de Jean Guérin (*Journal des jésuites*, 1973, p. 166), cette fois-ci, semble-t-il, pour des raisons strictement apostoliques. De ce dernier séjour chez les Kennebecs, il laissera un récit singulier sur la conversion de certains Abénaquis au christianisme (RJ 38, p. 16-42).

De 1646 à 1652, Druillettes a effectué trois séjours parmi les Abénaquis⁴². Son rôle ne s'est pas cantonné à l'apostolat, car dès 1646, il fait office d'ambassadeur. La présence du principal capitaine des Montagnais de Sillery à ses côtés suggère que cette alliance n'est pas bilatérale, mais inclut les domiciliés. Noël Tekouerimat a pu servir, dans les premiers temps, d'initiateur aux mœurs abénaquises. De plus, des Abénaquis christianisés se joignent à la troupe franco-montagnaise pour faciliter leur introduction auprès de leurs compatriotes. Cette aide amérindienne pourrait expliquer la rapidité avec laquelle le missionnaire a appris leur langue (RJ 31, p. 186, 200) et son adaptation culturelle tout aussi fulgurante. De plus, Noël Tekouerimat, médiateur culturel entre les Français et les Abénaquis, exauce les intentions formulées dès 1644 par Le Jeune qui pense que les domiciliés, en particulier les capitaines, « convertiront » par leur zèle et leur course tous les autres autochtones qui ne bénéficient pas de la présence des missionnaires (RJ 25, p. 134-136). On pourrait aussi ajouter que leur familiarité avec les coutumes françaises et le fait qu'ils aient été les premiers à les assimiler, bon an mal an, à leur univers culturel faisaient des domiciliés des agents convertisseurs efficaces. Rappelons que Noël Tekouerimat est un des premiers chefs montagnais à avoir accepté de vivre à Sillery en 1638 (RJ 16, p. 88-90). Baptisé avec sa femme et ses enfants, il reçoit un vêtement français pour l'occasion, vêtement

⁴¹Coussinoc est un poste de traite de la colonie de Plymouth sous le commandement du commis John Winslow, PROVOST, 1974, p. 72.

⁴²Du 29 août 1646 au 16 juin 1647 ; du 1^{er} septembre 1650 à mars 1651 et du 22 juin 1651 au 30 mars 1652.

qu'il considère comme un gage de loyauté envers les Français. Son fils étant mort, il lègue d'ailleurs son habit à un ami en 1639 comme marque de cette alliance (RJ 16, p. 90, 108). La christianisation d'un grand nombre de rites amérindiens comme le festin, la chasse⁴³, les rites funéraires à Sillery sont aussi parmi les premiers résultats d'une acculturation tant du côté des missionnaires que de celui des autochtones (RJ 20, p. 224 ; RJ 24, p. 48-52, 170-172 ; RJ 25, p. 126, 136 ; RJ 31, p. 172 ; RJ 32, p. 208-210). La réussite de l'apostolat de Druillettes et ce, dès 1646, aurait été donc en grande partie redevable à ses compagnons autochtones qui ont surmonté leur cohabitation avec les Robes noires.

D'autres facteurs dans la réussite de son apostolat ne doivent pas être sous-estimés. Les épidémies et l'eau de vie ravagent les tribus abénaquises. L'assassinat du chamane montagnais Makheabichtichiou en 1640 (RJ 20, p. 210) s'était « fait dans l'ivrognerie » (RJ 21, p. 68) et deux ans plus tard Charles Meiaskouat trouve la plupart des Kennebecs ivres et incapables de l'écouter (RJ 24, p. 60). En 1646, Druillettes les exhorte à ne plus boire (RJ 31, p. 188). Quant aux épidémies, la relation de 1646 nous apprend que les Kennebecs ont été victimes d'une terrible maladie que leurs chamanes ont été impuissants à détruire (RJ 28, p. 202). Par conséquent, il est possible que Druillettes ait offert une alternative aux Kennebecs (RJ 31, p. 200) : son discours tourné vers l'au-delà, son comportement ascétique ainsi que sa sollicitude envers les malades auraient répondu à certaines de leurs attentes (RJ 31, p. 188).

Inutile de rappeler que les maladies, qui ont dévasté les peuples amérindiens, ont eu un impact considérable sur leurs sociétés. Les rituels traditionnels n'ont pas toujours été reconduits, soit en raison de la disparition des chamanes, succombant eux aussi à la maladie, soit par le nombre trop important de malades qui rend irréalisable les rites de guérison⁴⁴. Outre cela, la maladie a provoqué la famine et rendu la chasse difficile : comment des personnes affaiblies physiquement et ébranlées psychologiquement pouvaient-elles s'adonner à des activités aussi exigeantes que la traque du gibier ? Au cours de l'hiver 1647, des Abénaquis attribuent la réussite de leur chasse et ce, en dépit de la menace des Iroquois et de malades parmi eux, à la présence du missionnaire (RJ 31, p. 194-196). En 1652, Druillettes, décrivant la ferveur d'un catéchumène, se fait d'ailleurs l'écho d'un tel bouleversement et de l'angoisse qui saisit les autochtones à la perspective de ne plus pouvoir chasser :

⁴³Sur la christianisation de la chasse, voir ALTHERR, 1983, p. 274.

⁴⁴TRIGGER, 1991 ; MORISSON, 1984, p. 71-73.

Vous sçavez bien [...] que j'estois mort devant mon baptesme, je ne vivois plus, je ne pouvois me remuer, & deux jours apres on me vid en santé. J'ay tué cet hyver quatre Originaux, que j'ay attrapez à la course : j'ay assomé deux Ours, & mis à mort quantité de Chevreux. Je pense souvent à Jesus, il me fortifie, il me console (RJ 38, p. 20).

À la suite de ce témoignage qui donne une idée de l'énergie à la fois physique et spirituelle considérable que requiert la chasse, comment ne pas concevoir l'impact des maladies non seulement comme une catastrophe démographique, mais aussi comme un cataclysme symbolique et spirituel ? Pour les Abénaquis, comme pour tous les Algonquiens du nord-est américain, la chasse n'est pas seulement une activité de subsistance mais, pour reprendre l'expression significative de Frank Speck, « a holy occupation⁴⁵ ». Sans la chasse – et aussi la pêche – leur connexion avec le monde des esprits est en péril. La maladie, en affaiblissant les corps, en logeant l'angoisse dans les âmes (la dimension psychologique et la condition physique étant indissociables), met en danger toute la structure symbolique de leur univers.

Dès leurs premières missions, les jésuites avaient pressenti le désarroi qu'entraînaient les épidémies ainsi que le travail de sape qu'elles provoquaient dans la confiance envers les chamanes. Ils y avaient vu un bon moyen de faire prévaloir la puissance du Dieu des Français. Paul Le Jeune, au cours de l'hiver 1633-1634, par exemple, se pose en rival du chamane montagnais Carigognan sans d'ailleurs obtenir de succès (RJ 7, p. 54-64). Il en sera de même pour les missionnaires des Hurons. Persuadés que l'adhésion au christianisme suppose la destruction des traditions autochtones, ils voient dans la mort et le désespoir qui frappent les « infidèles » les signes annonciateurs de leur prochaine victoire. Mal leur en prit, car en 1633 parmi les Montagnais ou en 1637 en Huronie, les maladies et les catastrophes qui touchent les Amérindiens au lieu de déclencher des conversions attisent les suspicions (chap. I). Les autochtones ont fait le lien entre la présence européenne et les épidémies (RJ 11, p. 192 ; RJ 19, p. 90 ; RJ 37, p. 66). De plus, l'intolérance culturelle et les discours inquiétants et menaçants des jésuites avivent leurs pires craintes⁴⁶.

Rien de tel avec Druillettes en 1650. Il se voit assigné les qualités thaumaturgiques et spirituelles dévolues traditionnellement aux chamanes. Comme ces derniers, le jésuite parvient à pacifier les esprits surnaturels, à servir de médiateur parmi le groupe et finalement à guérir les malades. Pourquoi une telle différence entre les Hurons, les Algonquins et les Abénaquis alors que la situation est identique ? Comme les Hurons et les Montagnais des

⁴⁵SPECK, 1977, p. 10, 19 et 234.

⁴⁶DELÂGE, 1991a, p. 64-69.

années 1630, les tribus abénaquises des années 1640 sont dévastées par la maladie ; comme eux, elles sont gagnées par le désespoir. Par conséquent, qu'est-ce qui a changé dans ce court laps de temps de moins d'une décennie ?

Des historiens qui se sont intéressés à l'apostolat jésuite dans la seconde moitié du XVII^e siècle supposent que leur réussite relative auprès des Amérindiens réside dans le fait que les pères ont pris la place des chamanes en se présentant comme plus puissants ou compétents qu'eux dans leurs relations avec les esprits⁴⁷. Il est vrai que les chamanes furent dépassés par l'ampleur des épidémies, des famines et des bouleversements culturels intenses auxquels était confrontée leur communauté. Toutefois, il semble que tous les membres de la tribu, tous ceux touchés par la perte d'un proche ou par la maladie ou la faim aient failli dans leur quête spirituelle. Chacune des personnes de la communauté doit entretenir des rapports harmonieux avec le surnaturel, la responsabilité d'une telle catastrophe ne reposant pas sur les seuls chamanes⁴⁸. Conclure donc à une simple substitution d'un chamane autochtone par un « chamane chrétien » c'est, à notre avis, céder à la facilité, car ce n'est pas un pouvoir charismatique sur lequel comptent les autochtones⁴⁹. Par conséquent, il se pourrait que les Kennebecs cherchent moins un supplément de « pouvoir » qu'un approfondissement spirituel qui passe toujours dans les sociétés algonquiennes par

⁴⁷Voir la note 49.

⁴⁸Sur une critique du rôle trop important accordé aux chamanes dans les sociétés amérindiennes, se reporter à DESCOLA, 2005, p. 43-44. L'anthropologue conclut sa réflexion par le constat qu'il « est donc aventureux d'affirmer qu'une conception du monde dominante puisse être le produit d'un système religieux sur une institution, le chamanisme, dont les effets sont parfois restreints à un secteur limité de la vie sociale ».

⁴⁹À la lumière de l'analyse des documents jésuites concernant la conversion des Abénaquis, nous sommes sceptique quant aux conclusions de Denys Delâge, Marc Jetten et Gilles Havard au sujet de l'une des raisons possibles de la conversion au christianisme de certains Amérindiens de l'Amérique du Nord par les missionnaires. Ils estiment qu'il y a eu substitution d'un personnage charismatique par un autre. DELÂGE, 1991a ; JETTEN, 1994, p. 96-98 ; HAVARD, 2003, p. 692-693. Kenneth Morisson, qui s'est appliqué dans de nombreuses publications à définir le « syncrétisme » dans les missions jésuites chez les Abénaquis, est plus nuancé. Cependant, pour lui, l'appropriation du christianisme par les Abénaquis passe par la reconnaissance du pouvoir du « Dieu chrétien » qu'ils assimilent à un *manitou*. Pour l'analyse de la mythologie abénaquise sur laquelle il fonde son interprétation, voir MORISSON, 1984, p. 99-100 et MORISSON, 2002, p. 77. Notre approche, qui repose seulement sur l'analyse des documents historiques écrits par les jésuites, peut expliquer en partie les divergences de points de vue. Mais il est quand même surprenant que Gabriel Druillettes ou Jacques Buteux, en prenant le soin de décrire les conversions et les interactions avec les missionnés, ne conçoivent pas leurs travaux en termes de forces antagonistes. Dans les années 1650, ce point de vue est seulement adopté par les supérieurs jésuites, comme Paul Le Jeune qui conclut le témoignage de Druillettes en 1647 en écrivant : « ces peuples ont témoigné une grande affection au Pere, aussi disoient-ils que sa vie estoient bien differente de la vie de leurs sorciers, & que Dieu qu'il adoroit avoit bien un autre pouvoir que leur Manitou », RJ 31, p. 200. Voir aussi les propos « hagiographiques » tenus par Paul Ragueneau au sujet de l'apostolat de Druillettes qui vont dans ce sens. Rappelons que ce dernier s'est fait le propagandiste de l'apostolat jésuite en Nouvelle-France (*Manuscrit de 1652 sur les martyrs canadiens*) et que dans le cas de l'apostolat de Druillettes, il tente de résumer les premiers fruits de l'évangélisation à un lectorat européen (RJ 37, p. 240-260).

une ascèse, un effort mental et physique intense et une intériorisation personnelle et intime avec les forces sacrales du monde. Plutôt que les qualités thaumaturgiques du jésuite, c'est sa capacité à se rendre attentif à cette quête qui semble décider du rôle qu'il sera amené à jouer auprès d'eux. Ne citons qu'un seul exemple, tardif mais sans ambiguïté à ce sujet, celui de Sébastien Rale rappelé à un meilleur contrôle de soi par les Abénaquis chrétiens : « Je leur répondis que je n'étois point accoutumé à manger ainsi la viande, sans y joindre un peu de pain. Il faut se vaincre, me repliquèrent-ils ; cela est-il si difficile à un patriarche qui sait prier parfaitement ? Nous nous surmontons bien nous autres pour croire ce que nous ne voyons pas »⁵⁰.

Notre analyse des récits des séjours de Druillettes chez les Kennebecs amène à supposer que les Abénaquis non chrétiens associent la spiritualité et le pouvoir qui en découle à une forme de « stoïcisme » ou de contrôle de soi ; il n'y aurait pas un seul aspect de la vie qui ne se plierait à cette exigence d'accéder à une relation permanente avec l'univers des esprits. Pour mieux comprendre l'intensité de la spiritualité des Abénaquis, évoquons certains aspects de la culture des Algonquins du nord-est du continent. Leur ferveur s'expliquerait par la non-distinction établie entre univers naturel et surnaturel : tout est sacré dans l'univers algonquin et l'être humain est une instance parmi d'autres qui doit s'inscrire dans ce continuum spirituel. Anne Doran, décrivant la spiritualité des Montagnais du XX^e siècle, parle « d'un monde débordant de réalités spirituelles⁵¹ ». De plus, elle souligne l'incessante quête de relation toujours plus intime avec les esprits ; une véritable mystique du « pur amour » et de la « connaissance de soi » découle de l'analyse que l'ethnologue fait des prières montagnaises. Rapprocher ses conclusions des propos de Druillettes au sujet des Kennebecs crée d'ailleurs un effet troublant, car ces deux observateurs extérieurs, séparés par trois siècles et demi, s'accordent sur l'essentiel. L'aspect le plus frappant est qu'autant dans les prières montagnaises analysées par Doran que dans le récit de Druillettes, la spiritualité amérindienne repose sur une intériorisation et une individuation de la quête spirituelle. Il est non moins étrange au lecteur que nous sommes de constater qu'à cette intense et longue recherche spirituelle (le temps d'une vie) est associée la soudaineté des conversions : il suffirait du baptême pour que les Kennebecs recouvrent la santé et le succès dans leur chasse, et le « miracle » chez les Montagnais n'en est pas moins spontané. À une

⁵⁰RALE, 2006, p. 13. Sur la patience, la persévérance et l'impassibilité devant la souffrance physique et morale tenues par les peuples algonquins comme des fondements axiologiques de leurs sociétés, voir le témoignage de Paul Le Jeune lors de son séjour en 1633-1634 parmi les Montagnais, RJ 7, p. 82.

⁵¹DORAN, 2005, p. 39.

expérience quotidienne, soutenue et appliquée pour entrer en relation avec le divin, répond le jaillissement de l'espoir et de la joie que confèrent les vertus des eaux baptismales. Ainsi le pouvoir reconnu à l'eau du baptême qui ramène à la vie (RJ 31, p. 196 ; RJ 38, p. 16-20) et le pouvoir régénérateur de la prière intérieure (RJ 31, p. 198) seraient-ils étroitement associés, comme si l'un et l'autre étaient les aspects d'un même phénomène.

La récitation des prières que Druillettes apprend aux Abénaquis offre un moyen de restituer le lien perdu entre l'individu et ce que Doran appelle « le fondement de l'être » ? Le jésuite les décrit à genoux pendant la nuit priant à voix basse dans l'obscurité ou annotant sur des écorces des pictogrammes qui leur serviront à se rappeler les oraisons (RJ 38, p. 20-22). L'application avec laquelle ils apprennent les prières, l'attention soutenue portée aux discours de Druillettes, qui s'exprime en leur langue, et surtout l'appropriation personnelle qu'ils en font rappellent, en effet, ce qu'a pu constater Doran au sujet de la spiritualité des Montagnais christianisés. Le *Mistapeu*⁵², entité personnelle avec laquelle l'individu doit rester en étroit contact, constitue la dimension essentielle de l'être :

[...] chaque humain a son *Mistapeu*, son Grand Homme, logé dans son cœur, chaque pensée et un comportement centrés sur la vie intérieure qui est propre à chacun [...] l'échange entre le soi visible et le soi invisible, dans la mesure donc où il s'agit de relation de soi à soi, où la vie intérieure est autosuffisante et que l'individu puise là toute capacité d'être et d'agir⁵³.

Citons le cas du montagnais Charles Meiaskouat dont Paul Le Jeune dit qu'il l'a vu « se bander si fort pour retenir les prières, qu'il en suoit à grosses gouttes en un temps assés froid » (RJ 20, p. 194-196) pour mesurer à quel point l'acquisition de la prière requiert une charge émotionnelle intense qui dépasse le stade de la simple mémorisation. Un tel effort ne serait-il pas dû au désir de connecter les formules religieuses avec son *Mistapeu* ?

De la même façon, le vieil homme abénaquis, dont Druillettes rapporte les propos, ne cherche-t-il pas au moyen de la prière chrétienne à entrer en contact avec ce substrat intérieur qui permet de s'entretenir avec les esprits ? « Quand mon cœur se veut égarer dans la tristesse, je me mets à genoux devant Dieu, & la prière me fait retrouver mon cœur » (RJ 38, p. 20). L'intériorité serait donc un espace non balisé, enclin à la tristesse ; la parole intérieure, en l'occurrence ici la prière chrétienne, serait conçue comme un chemin qui renouerait avec ce « fondement de l'être » que Doran décrit comme une assise ontologique en

⁵²Pour une présentation de la notion de *Mistapeu* (intraduisible en français) chez les Montagnais, voir le chapitre 3 dans SPECK, 1977 intitulé : « Concept of the Soul », en particulier p. 33-43.

⁵³DORAN, 2005, p. 49-50.

diapason avec l'univers. Dans le monde algique, la quête spirituelle accorderait alors une place au son et à la parole en tant que « chemins » qui mènent à soi⁵⁴. La parole aurait pour vertu d'extraire le fondement de l'être d'un état de tristesse consubstantiel du fait d'être au monde sans nécessairement toujours être du monde. Un Montagnais instruit par Le Jeune en 1637 ne dit-il pas pour le convaincre de sa bonne volonté : « *Nikanis* [bien-aimé], je n'ay point dormi toute la nuit j'ay suivi dans mon esprit tout ce que tu m'as enseigné, comme un homme qui suivroit un chemin » (RJ 11, p. 160). Même si l'on connaît mal la personnalité de Druillettes, il semble qu'il ait saisi la fonction « régénératrice » de la parole dans la spiritualité algonquine. À la différence de certains de ses congénères, qui cherchaient dans le comportement des autochtones une bonne disposition à la foi, Druillettes sait que l'attitude extérieure dans sa dimension visuelle est diamétralement opposée à la conception introspective des autochtones. Si « vision » il y a, comme c'est souvent le cas, elle est déjà inscrite à l'intérieur de soi au même titre que la parole. Aussi lorsque Druillettes entend un Abénaquis prier dans les ténèbres, se servant des oraisons qu'il lui a apprises simplement comme d'un tremplin pour s'adresser directement à « celui qui a tout fait », ne se formalise-t-il pas : « il en adjousta d'autres si à propos qui me ravirent : Il taschoit de parler bien bas, & moy de l'escouter bien fort attentivement » (RJ 38, p. 20-22).

En outre, l'opposition entre les rituels des chamanes et l'apostolat de Druillettes est décrit par celui-ci comme une lutte sonore : les femmes kennebecs, constatant l'inefficacité des rituels de guérison traditionnels, supplient Dieu « pendant leurs hurlemens [ceux des chamanes], qu'il luy pleut de confondre leur Demon » (RJ 38, p. 22). Et le missionnaire ajoute : « en effet, elles se trouvoient plus mal apres ces tintamarres, & [...] ces bonnes ames demandant la vie, & la santé à nostre Seigneur, la recouroient soudainement à la veuë de leur jongleur » (RJ 38, p. 22). Ici, ce n'est pas la parole du jésuite qui est opposée à celles des chamanes mais les paroles prononcées par les individus à l'adresse du nouveau Dieu. L'efficacité du christianisme dans les guérisons tiendrait-elle à la parole des malades ayant renoués, à force de prières et de veilles, avec le monde spirituel ? À la soudaineté des guérisons correspondrait un long cheminement de prières et d'exercices spirituels. Il ne s'agit donc pas à proprement parler de remplacer un chamane traditionnel par un nouveau, qui serait dans ce cas-ci Druillettes, mais de dépasser l'intermédiaire chamanique pour

⁵⁴À ce propos, voir les paroles au printemps 1643, après son baptême, du célèbre capitaine algonquin Paul Tessouat à un jésuite : « Ce bon homme nous disoit qu'autant de fois qu'il s'esveilleoit la nuit, il prioit pour ses jeunes gens qui estoient à la guerre : la priere que je fais, disoit-il, je la repete, comme apres un autre, qui m'enseigne interieurement : car je ne sçay encore rien pour parler à Dieu » (RJ 24, p. 242).

s'adresser directement à Dieu. D'ailleurs au début de la relation, Druillettes ne confie-t-il pas que les Abénaquis ont poursuivi leurs exercices spirituels en son absence et qu'il a eu la surprise d'en retrouver certains guéris alors qu'il les pensait morts (RJ 38, p. 16) ? Serait-ce là la clé de la réussite de son apostolat⁵⁵ ? Aurait-il compris que pour répondre au besoin des Abénaquis de retrouver un équilibre perdu, une simple substitution d'un rituel par un autre s'avérerait inutile ? Il fallait leur donner la possibilité de développer leurs propres outils de communication avec les entités spirituelles, de parcourir eux-mêmes le chemin de la régénération intérieure. Peut-être, est-ce en s'appuyant sur la culture sensorielle des Algonquins du nord-est, en particulier sur la force de la parole intérieure, qu'il a pu leur offrir une alternative. Inutile de dire que dans ce cas-ci, les images et les décors sont inexistants dans la description de la mission de l'Assomption : la pratique chrétienne repose sur les paroles prononcées par Druillettes et sur celles des Abénaquis, paroles qui se succèdent : celles de l'instruction, celles de l'apprentissage des prières pour renouer avec son « cœur ». La parole (ou la prière) procèderait du recouvrement d'une immanence constitutive de l'expérience sacrale algonquine⁵⁶, une régénération du continuum sacré qui atteindrait jusqu'au village des âmes.

De fait, on ne quitte pas vraiment l'univers algonquin lorsque le jésuite évoque le paradis. Sa doctrine eschatologique est comprise comme un lien renoué entre les morts et les vivants puisqu'elle les console de la perte des leurs et donc comble la brisure « spirituelle » que provoque le deuil :

Nous estions inconsolables devant qu'on nous eut parlé du Paradis, nous pleurions tous les matins & tous les soirs la mort de nos moindres parens, mon cœur est maintenant tout changé, [...] aussi-tost que je viens à penser que leurs ames sont au Ciel avec Dieu, ou qu'elles y entreront bien tost, je sens une joie dans mon ame, & toute ma pensée n'est que de le prier, qu'il les mette bien tost avec luy. Que si le Demon veut par fois me jetter dans la tristesse, comme si j'avois perdu ceux que j'aymois, j'ay aussi tost recours à celui qui a tout fait, lequel me fait connoistre que celui qui est avec luy, n'est pas perdu (RJ 38, p. 24).

On mesure à quel point les épidémies ont affecté les Abénaquis et la détresse dans laquelle ils sont plongés. Leur spiritualité traditionnelle semble en équilibre précaire, mais certains auraient trouvé la force dans le christianisme professé par Druillettes – non pas

⁵⁵ Les mêmes conclusions pourraient être tirées de la mission de Jacques Buteux en 1651 parmi les Attikamègues, voir, à titre d'exemple, RJ 37, p. 64-66 : « quantité de guerisons qui ont esté comme miraculeuses, par les prières que font ces bonnes gens avec leurs chapelets ».

⁵⁶ À ce propos, voir les deux premiers chapitres d'Anne Doran, sur lesquels nous nous reposons ici : « Un monde de l'unité ontologique » et « Un humain habité par le sacré », DORAN, 2005, p. 27-104.

comme un ensemble de doctrines et de solutions toutes faites mais comme un champ de virtualité – de renouer avec leur spiritualité traditionnelle. Le paradis serait moins un lieu de félicité qu'un état particulier, une sorte d'unité entre Dieu et les siens décédés. Unité de substance procédant d'un processus, le paradis est « l'état de celui qui sait » que les siens sont avec Dieu ; par conséquent, si lui aussi se trouve avec Dieu, il est avec les siens⁵⁷. Là encore, comment ne pas être frappé par le christianisme que nous décrit Druillettes ? Ce christianisme abénaquis, éloigné de celui des catholiques de l'Ancien Monde, s'appuie sur un univers sensoriel et culturel algonquien que Druillettes a pourtant su exprimer. Constatons d'ailleurs que, tout en ne s'écartant jamais du catholicisme de l'époque, il parle d'autre chose, d'une forme de sacralité inconnue dans la France du XVII^e siècle⁵⁸. On mesure alors le chemin parcouru entre les premières expériences de Paul Le Jeune dans les années 1630 parmi les Montagnais et celles des années 1645-1650 par Druillettes. Selon nous, c'est aux alentours des années 1645 qu'une nouvelle génération de missionnaires

⁵⁷Un extrait d'une prière montagnaise actuelle analysée par Doran se rapproche de cette conception : « Chéris ma parenté et ils t'aimeront de tout leur cœur et nous nous rassemblerons au ciel où ils iront ». Cette prière s'intitule « Aimer ce que tu veux me voir devenir », DORAN, 2005, p. 177.

⁵⁸Il est fort probable que les courants mystiques du XVII^e siècle, qui privilégient les sensations corporelles du fidèle (état présent) sur la crainte de l'enfer ou l'espoir du paradis (attitude prospective) ainsi que le primat qu'ils accordent à la notion de « félicité » ou de plaisir résultant de la rencontre avec le divin ici-bas ou dans l'au-delà aient favorisé une telle compréhension de la spiritualité autochtone comme la recherche d'un état achevé en Dieu plutôt que la recherche d'un lieu de félicité. Il n'en reste pas moins que l'idée de « réunion de la parentèle » à l'exclusion de toutes autres considérations, en particulier topologiques (localisées), comme condition *sine qua non* de cet aboutissement « personnalisé » semble résulter du contexte autochtone. Sur les courants mystiques du XVI^e et XVII^e siècles, se reporter aux dernières pages de Frédéric Cousinié où celui-ci montre comment les lieux de l'au-delà chez un grand nombre d'auteurs spirituels importent moins que les sensations physiques et psychiques inhérentes à la rencontre de l'orant avec Dieu, COUSINIÉ, 2007, p. 199-204. Notons que la majorité des auteurs spirituels du XVII^e siècle font montre d'un souci constant de décrire les sensations corporelles résultant d'une ou de méthodes spirituelles précises mais sans pour autant se départir d'une topographie, celle-ci étant intérieure (en soi) plutôt qu'extérieure (lieux de l'au-delà ou espace ecclésial). Il n'est que de citer Marie de l'Incarnation, mais on pourrait faire le même constat avec Jean de Brébeuf et les autres mystiques du Canada. Pour Marie de l'Incarnation, « Dans la conversation et parmi le bruit du monde elle [l'âme] est en solitude dans le cabinet de l'Epoux, c'est-à-dire, dans son propre fond où elle le caresse et l'entretien, sans que rien puisse troubler ce divin commerce. [...], tout est dans le repos [...]. Elle [l'âme] est comme un Ciel, dans lequel elle jouit de Dieu, et il luy seroit impossible d'exprimer ce qui se passe en dedans » (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 4) ; pour Jean de Brébeuf, voir parmi de nombreux exemples : « Le 30 mars [1640], comme je me recueillais intérieurement après la messe pour écouter le Christ parler en moi, il m'a semblé voir une main oignant mon cœur [...] de je ne sais quelle huile. De cette vision résultèrent dans mon âme une paix et une tranquillité souveraines » (« Quelques grâces, visions, illustrations et autres remarques, extraites des manuscrits du p. Jean de Brébeuf » dans ROUSTANG, 1961, p. 133). Fait rare à l'époque et d'autant plus digne de mention, Druillettes ne fait pas état d'une disposition qui lui est intérieure, mais décrit l'intériorité des missionnés amérindiens à partir de ce qu'ils lui en disent. Pour cette raison, on ne peut interpréter ce changement simplement du point de vue des courants mystiques européens de l'époque sous peine de passer à côté de l'originalité du contexte algonquien. En cela, nous rejoignons la position singulière d'Anne Doran et son effort, en dépit des obstacles épistémologiques évidents, de restituer la « voix » des Montagnais à travers un matériau missionnaire (les livres des chants et des prières).

apparaît, qui font preuve d'une plus grande tolérance envers les Amérindiens mais surtout d'une meilleure connaissance de leur culture. Riches de l'expérience de leurs prédécesseurs, certains parviennent à concilier des cultures différentes.

Au cours de ses séjours parmi les Abénaquis, il n'est fait mention d'aucune chapelle et encore moins d'un décor. Quant aux représentations, il n'y a que celles que tracent les Abénaquis pour mémoriser les prières catholiques, elles ont à la fois un caractère individuel et « sonore » puisque elles sont mises au service de la prière à apprendre :

Leurs caracteres estoient nouveaux, & si particuliers, que l'un ne pouvoit connoître, ny entendre l'écriture de l'autre : c'est-à-dire, qu'ils se servoient de certaines marques selon leurs idées, comme d'une memoire locale, pour se souvenir des points, & des articles, & des maximes qu'ils avoient retenus. Ils emportoient ce papier avec eux pour estudier leur leçon dans le repos de la nuit (RJ 38, p. 26).

Cette pratique mnémotechnique, celle qui consiste à apprendre les prières chrétiennes en dessinant des pictogrammes ou des dessins sur des écorces ou du papier, n'est pas nouvelle. Les Montagnais, instruits par Le Jeune, l'utilisaient déjà en 1640 :

[...] il [Charles Measkouat] [...] faisoit des marques sur de l'écorce, pour s'imprimer dans l'esprit ce qu'on luy enseignoit ; ils ont tous trois [trois Montagnais dont Charles] passés plusieurs nuits, ou peu s'en falloit, pour se faire dire et redire le *Pater* & l'*Ave*, & le *Credo* en leur langue, afin de pouvoir reciter leur chapelet ; ils eurent de grands sentimens en leur baptême (RJ 20, p. 194)⁵⁹.

⁵⁹Dans les *Relations*, les mentions relatives aux paroles « intériorisées » ou celles apprises « par cœur » dans l'acquisition du christianisme par les populations algonquies sont nombreuses. Par exemple, « Un certain de la petite Nation des Algonquins ayant assisté aux prières, & ouï chanter les Letanies des attributs de Dieu, s'imprima cela si bien dans l'esprit, qu'il les demanda par l'écrit » (RJ 16, p. 42). L'écriture ou les pictogrammes seront en effet jugés indispensables par les nomades pour poursuivre leur pratique catholique. Selon nous, l'écriture en conciliant dimension visuelle et auditive était bien plus appropriée à l'univers sensoriel algonquin. En outre, l'intériorisation de la nouvelle religion par le truchement de l'écriture permet de poursuivre des pratiques spirituelles traditionnelles qui ne reposent pas sur la « vénération », mais sur un rapport au spirituel basé sur la formation individuelle jamais acquise, toujours à expérimenter, avec les forces sacrales du monde. Non pas vénérer le divin, mais dialoguer avec lui étant donné que la communication avec l'univers des esprits est moins un moyen qu'une fin en soi. Tout semble indiquer en effet que l'idée d'achèvement dans la relation au spirituel signerait le retour ou la plongée dans le néant, l'indistinct ou le chaos. Pour un exemple concernant les Attikamègues venus à Sillery à la fin de l'année 1642, voici comment le père présente la pratique spirituelle de Michel Anikoutchi : « toutes ses pensées n'estoient que de la priere, voire ses songes, si bien qu'en dormant, il luy sembloit escouter quelque instruction, ou repeter ce qu'il avoit appris. Un jour le Pere le voulant moderer, luy dist [...] qu'il se degouteroit de la priere, si on l'instruisoit si longtemps. ne crains pas cela, dit-il, tu ne m'en sçaurois tant dire comme j'en desire, [...] tout ce que je vois de beau parmy vous autres François, ne me touche point : il n'y a que vostre foy & vostre façon de prier » (RJ 24, p. 70-72). Et un peu plus loin, concernant toujours les Attikamègues, « Quand le Pere commença de les instruire, ils contoient les poincts [...] sur leur doigts : mais le nombre venant à surpasser celui des doigts, ils les marquoient sur des écorces faisant certaines figures qui leur

On retrouve les mêmes composantes que dans la *Relation* de 1652 de Druillettes, qui s'avèrent indispensables à l'appropriation par les Algonquins du catholicisme : les pictogrammes, l'intériorisation pendant la nuit, la parole prononcée à part soi et le baptême comme aboutissement de cette rumination intérieure et vocale⁶⁰, tout ceci pourrait s'expliquer par une caractéristique commune à tous les Amérindiens, soit la haute qualité des prestations rituelles que chaque participant doit exécuter pour espérer entrer en relation avec le sacré. Il ne suffit pas de s'adresser à Dieu pour être sûr d'être entendu, encore faut-il atteindre une maîtrise et une dextérité dans la restitution du message. Le soin avec lequel ils essayent de retenir les enseignements par la prise de notes et de pictogrammes, le choix de la nuit pour la prière, indiquent un besoin de concentration qui convoque un appareillage complexe afin d'obtenir la meilleure préparation possible à la mise en relation avec le divin.

Ce constat permet de s'arrêter sur les différences qui pourraient exister entre les Abénaquis et les jésuites dans la pratique religieuse. Ce souci de la qualité dans la prise de contact avec le spirituel, ce soin du détail et de la prise en compte de tous les secteurs sensoriels ainsi que de toutes les dimensions psychologiques et physiologiques de l'être humain semblent appartenir en propre aux autochtones. En effet, on retrouve cette attention sourcilleuse à la qualité des prestations spirituelles des individus et des groupes dans la plupart de leurs rituels, que ce soit dans les ambassades – où les témoignages historiques sont les plus nombreux – ou dans les cérémonies de guérison – même s'il est plus difficile d'y cerner cet aspect étant donné que les jésuites en parlent souvent d'un ton badin ou méprisant. Pour les autochtones, les esprits ou le « divin » se doivent de recevoir le message le plus approprié possible. Un manquement, un oubli, une étourderie peut mener à de

representoient le sens de quelques articles, & s'appliquoient avec grande contention pour [...] le retenir, & puis l'enseigner aux autres » (RJ 24, p. 82) ; sur les pictogrammes qui amène Jacques Buteux à user de cette méthode d'apprentissage en créant un système de symboles situés entre pictogrammes et écritures alphabétiques (« lettres et figures »), voir RJ 24, p. 94. Cette méthode connaît un succès incroyable auprès des Attikamègues.

⁶⁰Sur l'importance de la nuit dans l'acquisition d'un savoir ou sa transmission, voir les propos de Jacques Vaultier en 1676 au sujet des Abénaquis de Sillery : « le temps de la nuit qu'ils choisissaient comme le plus propre à n'estre pas detournez de cet Exercice [catéchisme], monroit assez que ce n'estoit pas par aucune consideration humaine qu'ils le pratiquoient puisqu'ils ne se deffioient pas de pouvoir estre pour lors observez de personnes », RJ 60, p. 236. On retrouve également dans la même relation l'utilisation d'une écriture personnelle de la part du capitaine Abénaquis Pirouaki pour apprendre les prières catholiques « afin de soulager sa mémoire », RJ 60, p. 240. Voir également pour les Algonquins et les Montagnais de Sillery, RJ 18, p. 204 (année 1640) : « Noël Negabamat de luy parler en secret, il n'y manqua pas, il passoit quasi les nuicts à lui parler de nostre creance », voir également RJ 22, p. 60 : « m'estant souvenu la nuict de mon peché » ; pour les Montagnais de Tadoussac en 1640-41, RJ 21, p. 96.

graves conséquences ; il peut n'y avoir aucune contre-prestation, ce qui représenterait une calamité ou les plongerait dans une sorte de torpeur intérieure, d'errements psychiques qui rendraient impossible l'adresse à leurs forces tant intérieures que spirituelles. Pour cela, la dimension visuelle des pictogrammes serait donc intimement liée à la qualité de la parole prononcée.

Pour les Européens et les jésuites, Dieu est si différent de l'humain, si omniscient et puissant qu'il lit dans les pensées et les cœurs. Transcendant, il se situe à un registre extra-sensoriel et extra-linguistique⁶¹. En outre, le respect du rituel repose en grande partie sur le prêtre et la liturgie. Quelle que soit la qualité de la prière du fidèle, celle-ci ne vaut finalement que par son intention et sa capacité à se fondre, en un temps et un lieu donnés, à l'intérieur d'une pratique sociale et identitaire. Le souci, fort fréquent, de la forme, de la beauté et de l'efficacité des cérémonies ne s'explique pas par le fait que l'instance divine l'exige, mais par le fait que le respect du rituel conserve les croyants dans le chemin de Dieu, leur donne des techniques et des outils pour ne pas l'oublier, offre une gestion du temps et de l'espace entièrement dévolus à sa cause. Ainsi ne serait-ce pas pour Dieu mais pour soi que l'on respecterait un certain « formalisme » religieux tout simplement parce que Dieu fait de moins en moins partie du quotidien, qu'une rupture ontologique avec lui pose toujours le sujet comme étranger à « Celui » qu'il ne peut atteindre par des moyens sensibles et corporels. C'est en tant que membre du « peuple de Dieu », soumis aux mêmes agissements, réuni dans un même sanctuaire dédié exclusivement à sa gloire, qu'on se pose comme apte à communiquer avec le sacré. Que ce soit les cérémonies liturgiques ou les prières privées, le respect de la forme tient plus à une volonté de s'intégrer à une communauté (l'Église) reconnue par Dieu que d'entrer directement en contact avec le divin. Pour les fidèles européens en général, le respect des règles n'indique pas, en dernier ressort, que l'on ait établi un meilleur contact avec le sacré, mais plutôt que l'on ait accepté d'appartenir à la société chrétienne et donc au peuple élu et aimé de Dieu. Conformité spirituelle et conformité sociale feraient bon ménage dans le catholicisme moderne ; par conséquent, n'y aurait-il pas « d'élection » sans appartenance sociale. Ainsi, le respect des rituels chez les catholiques, même s'il a pour but d'améliorer sa relation au divin, ne peut se passer, pour ce faire, du groupe, tandis que dans l'univers algonquien, la relation au divin et les qualités des prestations pour améliorer les connections avec les esprits semblent, à la

⁶¹ GAUCHET, 1985.

lumière des témoignages historiques livrés par les jésuites, d'abord affaire d'intériorité et d'individualité. En somme, la cohésion du groupe dépendrait des prestations sensorielles de chacun tandis que dans le monothéisme chrétien, la cohésion sociale présiderait aux efforts spirituels et sensoriels des individus⁶².

Aussi le succès rencontré par Druillettes s'expliquerait-il autant par la bonne volonté des Abénaquis envers lui que par son désir de les écouter et de les aimer⁶³. En effet, on pourrait définir ce changement d'attitude ouvrant la voie à une évangélisation plus soucieuse de respecter les données culturelles des nations hôtes comme une « révolution sensorielle ». Le jésuite, à la différence de ces prédécesseurs, écoute plus qu'il ne regarde les Amérindiens. Il juge de leur ferveur non plus à leur attitude corporelle, mais par les prières et les exhortations verbales qu'ils adressent au monde spirituel. Alors que les jésuites des années 1630-1640 jugeaient de la sincérité des conversions à la posture et aux gestes des Amérindiens, Druillettes se fait plutôt attentif à la qualité de leur univers sonore qui se trouve transformé par sa prédication. On passe du registre visuel au registre auditif, et cela implique bien entendu d'abandonner un jugement de valeur pour une attitude plus conciliante, tant les clichés visuels sur les Amérindiens imprègnent la culture européenne de l'époque. Pour un jésuite qui connaît leur langue, cesser de juger les Amérindiens par leur

⁶²Cette différence majeure entre Amérindiens et catholiques européens pourrait expliquer pourquoi les missionnaires se disent surpris de constater à quel point les premiers autochtones convertis font preuve de scrupules sur les moindres choses du quotidien en particulier en ce qui concerne leurs « sentiments » personnels. Ils sont souvent convaincus que le péché est moins un comportement répréhensible (une action extérieure) qu'une pensée mauvaise ou une absence de « pensée au bien ». De plus, ils se reprochent même un oubli ou un simple relâchement d'attention concevant le christianisme comme une sorte d'adresse continue et toujours plus intense à Dieu (voir par exemple RJ 23, p. 108-114). Les exemples sont nombreux autant pour les populations iroquoïennes qu'algiques. À notre avis, il ne peut s'agir uniquement d'une exagération de la part des jésuites, car l'idéal de sainteté à cette époque ne relève pas de ce type d'intériorité. On l'a vu au chapitre I, l'intériorité au XVII^e siècle (du moins jusqu'en 1670) s'articule toujours sur la question du « visible » et du « lieu », « voir et être vu » qui atteste d'ailleurs du lien étroit qui existe entre « se sentir chrétien » et appartenir à l'Église.

⁶³Les missions volantes de Druillettes à partir de 1645 constituent l'une des premières attestations d'une acculturation de la part d'un jésuite qui passe par une forme d'abandon à l'univers algonquien. Il est très probable que la résistance de Druillettes à la souffrance physique et au doute lié à sa dépendance envers les chasseurs aient tout à la fois favorisé son adaptation au monde algique et encouragé une forme de respect que semblent lui porter les Abénaquis. Rappelons qu'au cours de l'hiver 1615-1616, le récollet Jean Dolbeau fut obligé de quitter sa mission parmi les Montagnais à cause de son incapacité d'ouvrir ses yeux abîmés par la fumée (SAGARD, 1866, vol. 1, p. 39-40) et Paul Le Jeune en 1633 vivant parmi les Montagnais succombe également à la maladie et au désespoir concluant à l'impossibilité de suivre les nomades. Ajoutons cependant que l'une des raisons qui a retardé les missions volantes parmi les peuples algiques ne résident pas seulement dans l'appréhension des jésuites envers la vie nomade, mais également dans le fait que les autochtones ne le veulent pas de peur qu'ils découvrent leurs fournisseurs en fourrures. À ce sujet, voir le témoignage de Jean Dequen en 1641 dont la supplique d'évangéliser en suivant les Montagnais de Tadoussac est éconduite par ces derniers « car ils ne veulent pas que les François aient connoissance de leur commerce, ny de ce qu'ils donnent à ces autres Sauvages pour leurs pelteries » (RJ 21, p. 98).

accoutrement ou leur étrangeté, mais les décrire à partir de leurs discours et de la qualité de leur prière, c'est bien évidemment dépasser une position ethnocentriste. On ne chercherait plus à décrire les mœurs et les comportements, les coutumes étranges pour attiser la curiosité et le plaisir du lecteur de l'Ancien Monde ; on décrit plutôt un processus intérieur de conversion. Sans pouvoir énumérer tous les exemples, tant ils sont nombreux, citons-en quelques-uns pour montrer la différence qu'il peut y avoir entre regarder les néophytes et les écouter. En 1637, Paul Le Jeune se félicite de la conversion réussie des Hurons séminaristes. Ne se trouvent-ils pas au milieu des bois, « ces bons enfans [...] faisoient leur examen de conscience à deux genoux avec autant de modestie, comme s'ils eussent esté instruits dès leur jeunesse » (RJ 12, p. 144). La même année, Pierre Pijart juge de la conversion d'un enfant huron simplement en le voyant prier « à genoux le matin et le soir, il fait toujours la benediction avant que de manger » (RJ 12, p. 228). Gestes et postures rassurent les pères quant à la conversion et au degré de foi des autochtones⁶⁴. Toujours dans la même veine, dans les années 1640, c'est dans la capacité des Amérindiens à imiter les pères que leur conversion au christianisme apparaît la plus flagrante. Une fois encore, la vision joue un rôle structurel fort : « Nous prenions plaisir de voir la naïveté de ce bon Neophyte, il ne jettoit point les yeux sur les autres François, mais sur nous, taschant de nous imiter selon ses forces » (RJ 20, p. 188). Le Montagnais, quant à lui, explique sa décision de se conformer au mode de vie jésuite par une semonce intérieure : « la voix que j'ay entendüe [...] m'exhorte à vous imiter » (RJ 20, p. 190), la pure visualité, telle que les jésuites la conçoivent, serait un concept étranger au monde algonquin. En 1670, la rupture avec des critères relevant uniquement de pratiques extérieures de piété pour juger de l'adhésion des Amérindiens au catholicisme est achevée. Les jésuites en viennent même à reconnaître qu'ils se sont trompés en pensant que l'imitation des coutumes religieuses des Français permettait de conclure à une réelle foi en Dieu. En témoigne le cas du Huron de Notre-Dame-de-Foy en 1670, Joachim Annieouton, qui « paroissoit plus retenu en ses paroles, plus assidu aux prieres publiques, à la Messe & aux instructions ; il faisoit si bien qu'il laissoit à tous ceux qui le voyoient cette impression qu'il estoit vrayment converty ; jusques

⁶⁴Pour d'autres exemples : RJ 6, p. 112 ; RJ 20, p. 206 : « j'entray [Paul Le Jeune en 1639] cependant à la Chappelle, j'y trouvay nostre nouveau Chrestien à deux genoux, les mains jointes, & les yeux au ciel [...], ces deportemens font voir que son cœur est à Dieu » ; RJ 26, p. 102 ; RJ 32, p. 222 : « Un François allant de Quebec à Saint-Joseph, aperceut de loin un Sauvage, [...], c'estoit un Chretien qui ne pensoit estre veu que de l'œil, duquel on ne se peut cacher [Dieu], il levoit les yeux au Ciel, s'entretenant avec Dieu, tenant son chapelet en main & se mettant à genoux ».

à ce que dans l'occasion ses oeuvres fissent paroistre le contraire » (RJ 55, p. 290-292)⁶⁵.

Il ressort de ces trois séjours de Druillettes au sud de l'Acadie que deux causes principales pourraient expliquer le bon accueil qu'il reçoit des Abénaquis. La première est le rôle de médiateur culturel et religieux des domiciliés de Sillery, en l'occurrence Charles Meiaskouat et Noël Tekouerimat qui ont probablement disposé par leurs discours et leurs attitudes à la réception du missionnaire et du christianisme qu'il professe. Étant parvenus à conjuguer le catholicisme à leur culture traditionnelle, au prix il est vrai d'énormes sacrifices et d'efforts, ils montraient aux Abénaquis qu'une conciliation était possible. Le spectre de la déculturation et de la destruction de leurs croyances s'éloignant, il se pourrait que les oppositions les plus farouches aient été rendues vaines. La seconde cause, et non des moindres, est l'attitude inédite adoptée par Druillettes qui se met à écouter les Amérindiens et à respecter leur manière de s'adresser aux sphères sacrales. Sans les idéaliser, il semble que pour lui la culture des Abénaquis facilite l'acquisition d'un christianisme qui repose tout entier sur la prière et la qualité des prestations sonores. Les corps deviennent des sortes de caisses de résonance d'une religion inédite qui repose plus sur l'individu que sur le groupe, et sur la quête intérieure plus que sur les expressions extérieures du catholicisme.

3.2 Sillery : 1650-1683

3.2.1 Le début d'un monde, la fin d'un autre (les décennies 1650-1670)

3.2.1.1 Primauté du politique sur le religieux

L'aventure de Druillettes en Nouvelle-Angleterre prend fin en 1652. À partir de cette date, ce sont les Abénaquis qui viennent chaque année « renouveler les alliances qu'ils ont avec les nouveaux chrestiens de Saint-Joseph [Sillery] » (RJ 38, p. 32). À vrai dire, cette alliance s'avère précaire puisqu'en novembre 1652, neuf Algonquins de Sillery capturent et torturent cinq Abénaquis qu'ils prennent pour des Iroquois (RJ 40, p. 194). Même revenus de leurs erreurs, les autochtones de Sillery s'interrogent sur le sort qu'ils doivent leur réserver (RJ 40, p. 196). Le jésuite sous-entend que la confusion serait due au fait qu'à cette époque, les habitants de Sillery ne sont pas tous convertis : « Or comme il y avoit

⁶⁵Sur le « mensonge » supposé de Joachim Annieouton, voir TRIGGER, 1991, p. 510.

en cette Residence, un ramas de diverses Nations, dont une partie n'estoient pas encor Chrestiens : ils receurent ces captifs d'une estrange façon » (RJ 40, p. 196). À la fin des années 1640, le village est plus que jamais un refuge pour les Algonquins et les Hurons au point que l'idée d'un lieu totalement dévolu à la cause catholique devient inopérant (RJ 32, p. 204 ; RJ 37, p. 146-148). Cette diversité religieuse entraîne des tensions politiques : certains domiciliés souhaitent supplicier les Abénaquis tandis que d'autres prêchent pour leur relâche. Ce dernier parti est représenté par Noël Tekouarimat qui prend la parole rappelant que les Abénaquis sont des alliés qu'il est allé visiter l'année précédente (RJ 40, p. 196-198). Finalement, les captifs sont libérés à la condition qu'ils défendent les intérêts des domiciliés en demandant aux Soquoquis de libérer les Algonquins qu'ils détiennent depuis 1650 (RJ 40, p. 200). Cette assemblée délibérative au sujet du sort à réserver aux Abénaquis relève d'un tout autre esprit que ce à quoi nous avions habitués les jésuites. La dimension politique y prend un relief saisissant, le rôle des missionnaires étant quasi inexistant dans cette description du renouvellement des alliances. Le principal acteur est Noël Tekouerimat à qui il est donné de résoudre les difficultés en appelant non plus à la foi mais à la raison et au souvenir de l'ancienne amitié entre les deux peuples algonquiens (RJ 40, p. 200).

Cette prédominance du politique au détriment du religieux est encore plus évidente en mai 1653 lors de la venue d'une délégation d'Abénaquis pour renouveler l'alliance avec les autochtones de Sillery (RJ 40, p. 202). Les jésuites, qui une fois de plus ne jouent aucun rôle dans cette ambassade, se contentent d'offrir les locaux pour les protocoles diplomatiques (RJ 40, p. 202). Nous reviendrons sur cette assemblée qui renseigne sur le rôle important que joue la culture matérielle, en particulier les wampums, chez les Amérindiens (3.3.1.2). Contentons-nous ici de noter le nouvel état d'esprit des missionnaires qui reconnaissent de manière explicite que l'évangélisation cède aux enjeux politiques interamérindiens.

À compter du milieu du siècle, un climat de paix est recherché avant toute conversion, tant il est indéniable, pour les religieux, que les tensions découlant de la traite des fourrures et de leur apostolat parmi les nations ont plus nui à la colonie qu'elles l'ont faite prospérer. En reconnaissant l'importance de la diplomatie, les jésuites ont, dans une certaine mesure, adopté un point de vue autochtone. Si grande qu'ait pu être la tentation de décrire ces peuples comme des sociétés guerrières en perpétuels conflits – comme certains observateurs passés ou contemporains l'ont fait – les jésuites ont surtout mis l'accent sur

les rituels d'apaisement dans les sociétés amérindiennes ; c'est même l'un de leurs apports essentiels dans la compréhension des autochtones de l'Amérique du Nord-Est. On leur doit, entre autres, les descriptions les plus précises des divers protocoles qui alimentent la chronique amérindienne. En particulier, ils ont insisté sur le rôle des présents dans les alliances intertribales, ceux-ci matérialisent les paroles et les liens qui unissent les nations entre elles comme le résume Richard White : « Gifts created peace and a sort of conditional friendship between potentially hostile persons or groups »⁶⁶.

Qui plus est, une volonté de trouver un terrain d'entente avec les cultures amérindiennes change le rôle imparti au missionnaire. Celui-ci se doit de gagner l'affection de ces peuples, la conversion ne pouvant résulter que du respect et de l'amour qu'il aura inspirés (les termes ne sont pas trop forts dans le cas de certains jésuites « de terrain »). Il est vrai que, dès 1636, Jean de Brébeuf écrivait : « Nous taschons de nous concilier l'Amitié de tous ces Peuples afin de les conquérir à Dieu » (RJ 10, p. 80)⁶⁷. Pourtant, dans la pratique, la première génération des jésuites de la Nouvelle-France a plus cru aux menaces, à la pression économique (RJ 20, p. 284) et à divers procédés reposant sur la coercition psychologique que sur une véritable « amitié ». Il n'en est pas moins acquis, qu'à l'instar de Brébeuf, ils ont appris, au fil des ans et de « commerce » avec eux (au sens de fréquentation), à les aimer. Mais leur formation ne les préparait pas à fonder l'évangélisation sur la confiance mutuelle. Échaudés par les luttes et les joutes verbales (et parfois « verbeuses ») avec les protestants, les jésuites conçoivent l'évangélisation comme une stratégie « militaire », souterraine et coercitive⁶⁸. D'une certaine manière, en reconnaissant, au milieu du siècle, la suprématie du politique sur leurs visées évangéliques et en acceptant le rôle qu'ils sont amenés à jouer aux côtés des autorités gouvernementales de la Nouvelle-France, ils se sont débarrassés du « politique » dans leur entreprise évangélique. Même s'ils s'en défendent dans les lettres qu'ils adressent à leur supérieurs de l'Ancien Monde en liant étroitement actions politiques et actions apostoliques (RJ 50, p. 98), il ne fait pas de doute que, dans les

⁶⁶WHITE, 1991, p. 98. Voir aussi HAVARD, 2003, p. 393 : « Les présents chez les Amérindiens sont consubstantiels à l'établissement d'une relation sociale ».

⁶⁷Comme on l'a dit au chapitre I, Jean de Brébeuf fait figure d'exception dans les années 1630. Rappelons le conseil qu'il donne aux futurs missionnaires : « Faut aimer de cœur les Sauvages, les regardans comme rachetez du sang du fils de Dieu, & comme nos freres avec lesquels nous devons passer le reste de nostre vie » (RJ 12, p. 116).

⁶⁸Paul Le Jeune, en 1634, s'engage dans une controverse théologique avec le montagnais Carignon, qui ne tourne d'ailleurs pas à son avantage (RJ 7, p. 100-104). Les disputes théologiques avec les protestants se situent encore dans les cadres pastoraux dans lequel se débat Paul Le Jeune de 1633 à 1640 environ. À ce sujet, voir les remarques de James P. RONDA, 1977, p. 66-82.

années 1650-1660, l'essentiel réside pour eux dans l'établissement de relations apaisées avec les diverses nations amérindiennes. Bref, à courte échéance, il est plus important d'avoir des partenaires commerciaux et des alliés que des chrétiens.

Les jésuites ont accepté ouvertement de participer aux entreprises impérialistes et coloniales et souvent, sans exiger que leur dessein apostolique soit respecté, comme cela avait été le cas à l'époque de Champlain ou de Montmagny par exemple (RJ 11, p. 184). Les relations franco-amérindiennes ne supposent plus une religion commune. Une distinction plus marquée entre ce qui tient du politique et ce qui relève du religieux est sous-jacente, même si les jésuites escomptent avec le temps gagner tous les partenaires autochtones au catholicisme. Par bien des côtés, cette séparation des domaines d'activité les a rapproché des autochtones, non pas parce que les Amérindiens différencient ces registres, mais parce qu'en dissociant plus nettement le politique du religieux, les missionnaires se rangent de plus en plus du côté des autochtones contre les Français en ce qui a trait aux sphères culturelle et religieuse. De là, ils leur arrivent d'offrir un front uni avec leurs néophytes contre la colonie pour tout ce qui concerne leur mode de vie, tout en se réservant un rôle politique aux côtés des responsables coloniaux. Cet aspect s'explique aussi par une prise de conscience toujours plus aiguisée de l'expertise spirituelle des Amérindiens. En se rapprochant d'eux sans arrière-pensée, force leur a été de reconnaître la part d'amour et de spiritualité qui imprègne leurs sociétés. Ceci est particulièrement vrai pour les Algonquiens. Comme on l'a vu avec les Kennebecs que Druillettes côtoie, la quête intérieure et spirituelle est concomitante de leur mode d'être. Jusqu'ici, les missionnaires ne leur reconnaissaient une telle puissance spirituelle qu'une fois convertis, comme cela fut le cas dans les années 1640 pour les Montagnais (RJ 32, p. 204-208). Toutefois, avec les Abénaquis, même si Druillettes parle de conversion au christianisme, il ne cache pas, ou si peu, le rôle que joue leur sensibilité culturelle dans la qualité des adhésions : les autochtones accèdent au spirituel non pas en abandonnant leur univers, mais en s'appuyant sur lui. Ainsi, convertis ou pas, détiendraient-ils en eux les ferments de la conversion au christianisme. Émerge alors la figure complexe du missionnaire, à la fois ambassadeur des Français, et qui ne s'en cache plus, et médiateur spirituel. Pour nous, les deux rôles sont inter-reliés. En assumant cette double appartenance, politique et spirituelle, le jésuite en fait des catégories distinctes qui lui permettent de ne plus mêler le politique au religieux. Ce n'est pas la moindre des difficultés que d'exprimer ce changement historique : par exemple, en tant

que représentant des « Français » Druillettes est amené à se rendre en Nouvelle-Angleterre où il cherche à se concilier la sympathie des Anglais et des Abénaquis, la conversion au christianisme étant envisagée après que de bonnes relations se soient établies entre divers acteurs de la scène coloniale. En ce sens, on peut affirmer qu'un climat de paix et de bonne entente est dorénavant la condition *sine qua non* de l'évangélisation, les jésuites reconnaissant de manière explicite que la cause de Dieu dépend du politique et des sphères diplomatiques. Bien entendu, cet aspect de l'apostolat des jésuites n'était pas absent au temps de Champlain. Il n'est que de rappeler les raisons pour lesquelles, par exemple, les Algonquins et les Montagnais ont accepté d'être christianisés en 1637 : n'était-ce pas pour trouver une protection auprès des Français qu'ils s'étaient soumis aux décrets religieux des jésuites (RJ 12, p. 160-174) ? Cependant, Paul Le Jeune et ses confrères essayaient de montrer qu'ils se servaient du politique pour instiller un climat de crainte et de terreur pour atteindre des objectifs spirituels. Pour eux, cela était sous condition de se plier aux lois françaises et à leur autorité que les Algonquiens pouvaient espérer échapper aux Iroquois (RJ 12, p. 172). En conséquence, la confusion entre les sphères politique et religieuse était sciemment entretenue à des fins missionnaires, la panique qui gagnait les autochtones servant selon les jésuites (surtout Paul Le Jeune et Jérôme Lalemant) dans la conquête des esprits. Ce climat de peur était particulièrement prégnant à Sillery (RJ 24, p. 45-48) où la christianisation se traduit par des comportements outrancièrement punitifs (RJ 20, p. 142-148 ; RJ 22, p. 42). Rien de tel cependant à partir du milieu du siècle : l'évangélisation ne se nourrit pas de la peur des Algonquiens, elle cherche plutôt à favoriser l'espoir et la renaissance culturelle.

3.2.1.2 La fin d'un « monde »

La destruction par le feu de l'église de Saint-Michel de Sillery (RJ 43, p. 220) en juin 1657 symbolise la disparition de la « réduction » telle que les autochtones et les pères l'ont connue pendant environ une vingtaine d'années⁶⁹. Rappelons que cet établissement constitue la première tentative au Canada de créer un espace « policé » ou disciplinaire

⁶⁹BEAULIEU, 1990, p. 142-143. La construction de l'église de Saint-Michel a été terminée en 1647 (RJ 32, p. 256) grâce à l'appui financier des héritiers de Michel de Marillac. Elle a une triple titulature afin de rendre hommage aux deux principaux bienfaiteurs de Sillery et à la dévotion principale des jésuites de la Nouvelle-France : pour le maître-autel, la dédicace à l'archange en raison de Michel de Marillac, la Vierge pour un des autels latéraux en souvenir d'un souhait de Noël Brûlart de Sillery (mort en 1640) et saint Joseph, « patron du Canada », pour l'autre autel. Sur la construction de l'église et du presbytère, voir

afin d'amener les autochtones à se christianiser et à se franciser. Grâce aux libéralités de Noël Brulart de Sillery, il devenait, en effet, possible en 1638 d'établir les populations algonquiennes dans un village sous tutelle religieuse et à proximité de la colonie naissante. Bien vite, comme on l'a dit au chapitre I, l'existence d'un tel programme fut compromise. L'absence de ressources de subsistance et les épidémies poussèrent les Amérindiens à s'éloigner des centres habités. Les jésuites ont eu aussi de plus en plus de mal à les assister au cours des années 1640. À partir de 1645, les dons et les aumônes se font plus rares⁷⁰. De plus, les hospitalières quittent Sillery pour Québec en 1644 privant les missionnaires d'une aide jugée indispensable. Comme si cela ne suffisait pas, les terres cultivables sont progressivement cédées aux colons⁷¹. Tout aussi déterminants furent les effets néfastes sur les néophytes d'une discipline rigoureuse (RJ 20, p. 142-148). Les autochtones se lassent des mesures répressives imposées par les autorités coloniales et ils reviennent à leur mode de vie traditionnel même à l'intérieur du village. L'ardeur des convertis des premiers temps n'a pas duré ou n'a plus besoin de l'espace français pour s'exprimer. De surcroît, comme on vient de le voir, l'arrivée vers 1651 de rescapés des attaques iroquoises apporte un contingent d'Amérindiens non convertis (RJ 40, p. 196) ; le climat de la « réduction » s'en est trouvé changé comme le laisse supposer l'évocation en 1653 de factions opposées quant au sort à réserver à des prisonniers Abénaquis (RJ 40, p. 196-200).

À ces multiples causes s'ajoute la disparition du décor de l'église de Saint-Michel de Sillery :

Le 13 de Juin de cette année 1657 le feu s'estant jetté dans un bucher, [...] on vit en peu de temps en la residence de saint Joseph, [...] pour comble de nostre infortune, le feu [...] vers l'Eglise, dans laquelle une bonne partie de ces peuples a pris naissance en Jesus-Christ, [...]. Son Maistre Autel enrichi d'or, & ce beau rouge de corail, qui frappoit si doucement les yeux de ces bons Neophytes, & qui leur donnoit des tendresses pour leur Aïamihimikiouap, c'est à dire pour leur maison de prieres, fut presque en un moment reduit en cendres (RJ 43, p. 220-222).

Alors qu'à cet égard, les jésuites sont restés quasi muets, l'intérieur de l'église de Sillery apparaît de manière saisissante au moment de sa conflagration. Ni tableau, ni image, ni sculpture ne sont cités en dépit des titulatures qui devraient être représentées, car là n'est pas l'essentiel pour l'auteur de la *Relation*. Seule une impression colorée dominée par les

Journal des jésuites, 1973, p. 69 (année 1646), sur les dédicaces, voir RJ 31, p. 138 ; LAMONTAGNE, 1952, p. 15-16 ; DION-MCKINNON, 1987, p. 30.

⁷⁰JETTEN, 1994, p. 56-62.

⁷¹BEAULIEU, 1990, p. 143.

dorures et les rouges est restituée. Tout le décor se résume en une image fulgurante et évanescence comme si celle-ci était vue à travers les yeux éberlués des Amérindiens ; une façon de dire qu'un monde, celui de la résidence de Sillery telle qu'elle fut conçue par les jésuites au cours des années 1640-50, s'éclipse et avec lui, une idée de l'évangélisation des autochtones d'Amérique du Nord (RJ 40, p. 220). Tout se passe comme si l'incendie de l'édifice scellait la disparition de ses fidèles. Une des rares mentions du décor de la chapelle de Sillery dix ans auparavant confirme cette interprétation. La chapelle aurait été précieuse non pas pour la richesse de son décor, mais en raison des familles autochtones qui la fréquentent ; ses ornements, ce sont les néophytes montagnais : « Ce petit bâtiment fait tout expresse pour les Sauvages, n'a pas à la vérité la magnificence de ces grands miracles de l'Europe ; mais il a quelques Paroissiens, dont la candeur & la bonté est autant & plus agreable à Dieu que l'or & l'azur de ces grands édifices » (RJ 31, p. 138).

À la fin des années 1650, il devient évident pour les autorités coloniales qu'il faut reconstituer le réseau des alliances franco-amérindiennes, qu'il faut se tourner vers de nouveaux partenaires autochtones pour espérer survivre comme colonie (RJ 45, p. 186-188). Quant aux jésuites, ils vivent les pires moments de leur apostolat : le doute les saisit à la vue du nombre des morts parmi leurs néophytes et de la résistance qu'ils rencontrent auprès de leurs anciens missionnés. De leur côté, les Hurons et les Algonquins ont vu dans la puissance des Iroquois, une victoire des traditionalistes sur les convertis⁷². En 1658, un père traduit bien la vulnérabilité de leur position : « On conspire contre eux [les jésuites], & contre les François : où iront-ils ? Que feront-ils ? La porte est quasi par tout fermée à l'Évangile » (RJ 44, p. 236). Cependant, les jésuites ne sont pas hommes à abandonner : « Tout n'est pas encore perdu, la Mission de Tadoussac, des Porcs-épics [...] : la Mission des Abénaquois, Des Hurons, & des Algonquins qui sont restez, subsiste encore : & s'il plaist à Dieu de jetter ses yeux sur les Nations nouvellement découvertes [les Nations d'en Haut] » (RJ 44, p. 236). Dès lors, les Abénaquis s'inscrivent dans cette stratégie coloniale s'avérant des acteurs parmi d'autres nations autochtones des enjeux impérialistes qui agitent le continent. De plus, ceux-ci peuvent s'inscrire dans le réseau canadien de la

⁷² DELÂGE, 1991a, p. 78-79. Ce sentiment de la part des autochtones convertis que la puissance des Iroquois proviendrait de leur résistance au christianisme est exprimé pour la première fois dans les *Relations* en 1643 : « Les Iroquois nos ennemis mortels ne croyent point en Dieu, ils n'ayment point les prieres, ils sont plus meschans que les Demons, & cependant ils prosperent, & depuis que nous quittons les façons de faire de nos ancestres, ils nous tuent » (RJ 25, p. 34-36).

traite des fourrures à partir de 1665⁷³. Il s'agit moins de les connaître pour les transformer en un « autre soi-même » chrétien et français que de les conserver comme des alliés indéfectibles. Une attitude empreinte de pragmatisme et de concessions plus grandes envers l'univers autochtone est de rigueur afin d'obtenir des fournisseurs de pelleteries et des partenaires politiques et commerciaux. Aussi, de manière en apparence paradoxale, l'impérialisme français qui prend véritablement son essor avec la reprise en main de la colonie par l'autorité royale se double-t-il d'une plus grande tolérance à l'égard des autochtones.

Pour aller à leur rencontre, les jésuites envisagent de partir en exploration dès 1657-1659 (RJ 45, p. 186). Ils projettent de prendre les chemins continentaux dans toutes les directions, utilisant des cartes dressées par les autochtones et les coureurs des bois afin d'apprivoiser un territoire qui les a longtemps terrifiés (RJ 44, p. 236-256)⁷⁴. À cette manière inédite d'appréhender l'espace américain correspond une nouvelle manière de concevoir les cultures autochtones.

Dès 1651, Jacques Buteux, parti chez les Attikamègues, anciens pourvoyeurs des Hurons en fourrures, exprimait ce changement d'attitude : « Et eux [les Attikamègues] & moy avons peine à nous separer, ce sont mes hotes & mes nautoniers, ce sont eux qui m'ont conduit & mené dans leur païs, & qui m'y doivent mener au Printemps prochain » (RJ 37, p. 74). L'attachement qu'il porte à ses missionnés est inhérent à leur maîtrise de la région. Le jésuite ne se conçoit plus comme porteur du flambeau de la foi au milieu des ténèbres de la barbarie ; les « conducteurs », ceux qui connaissent « les chemins » (selon la double acception littérale et figurée que prêtent les autochtones à ce terme), ce sont les Amérindiens qui l'acceptent parmi eux. Ce n'est pas enjoliver les rapports entre missionnaires et autochtones que de reconnaître les liens affectueux qui naissent de cette forme d'abandon de la part de jésuites, tels Druillettes ou Buteux, entre les mains, le savoir et la générosité de leurs missionnés. En 1677, Claude Allouez, se rendant chez les Illinois pour remplacer Jacques Marquette, en viendra à ne plus se distinguer de ceux qui le conduisent.

⁷³Kenneth Morisson date l'entrée des Kennebecs dans la traite de fourrure de l'année 1665, MORISSON, 1984, p. 82.

⁷⁴Sur l'importance des cartes dressées par les Amérindiens pour l'exploration du continent par les colons, voir CALLOWAY, 2003, p. 11-17. Un des premiers témoignages du XVII^e siècle se trouve dans CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 205-206. Sur les débuts de l'exploration du continent par Champlain à partir de 1603 grâce aux cartes des Amérindiens et à leur technologie, voir également HEIDENREICH, 2001.

Le territoire traversé grâce à la maîtrise des Amérindiens devient un espace commun qui favorise une complète identification :

[...] nous eusmes bien à combattre contre les glaces qu'il falloit rompre devant nous pour nous faire passage, l'eau estoit si froide qu'elle geloit sur les avirons, et au Costé du canot où le soleil ne donnoit pas il plut à Dieu nous tirer du danger ou nous nous trouvasmes au desbarquement lors d'un grand Coup de vent nous jettoit les glaces contre nostre canot sur les glaces qui estoit au rivage (RJ 60, p. 154).

Aussi, avant une reprise en main par la métropole de l'avenir de la colonie en 1664, les jésuites avaient-ils commencé à établir de nouvelles relations avec les autochtones. À partir des années 1650, la destruction de la Huronie, la puissance incontestable que les Iroquois ont acquise ainsi que la résistance de peuples nomades qu'ils pensaient soumettre facilement à un ordre chrétien sont autant de facteurs historiques qui les ont amenés à faire une révision complète de leurs activités en Nouvelle-France. Il fallait changer et repenser les rapports du politique et du religieux. Il fallait concevoir les Amérindiens différemment : ils n'étaient pas ces peuples « sans loi ni foi » et encore moins des personnes soumises aux aléas climatiques ou aux caprices des particuliers. Il fallait comprendre la logique intrinsèque de leurs cultures sous peine de devenir inutiles ou de disparaître dans le « feu » des nations ennemies comme leurs « chers » néophytes ou leurs congénères (les Martyrs canadiens). Bref, il fallait concevoir autrement la colonisation et l'évangélisation du continent américain. Nulle part mieux que dans un chapitre des *Relations* de 1659 apparaît cette rupture épistémologique que les jésuites ont été amenés à réaliser afin de continuer à porter leur idéal de sanctification du Nouveau Monde. Il ne pouvait, à notre avis, en être autrement compte tenu des bouleversements historiques et des échecs qu'ils ont rencontrés dans leur entreprise apostolique au cours de la première moitié du siècle.

3.2.1.3 La pluralité culturelle comme principe du christianisme

Le chapitre anonyme des *Relations* publiées en 1659 intitulé « De la diversité des actions & des façons de faire des François ou des Européens, & des Sauvages » (RJ 44, p. 276-308) permet de mesurer que la remise en question des jésuites de leur action en Amérique du Nord au début de la seconde moitié du siècle fut profonde. Ce chapitre, véritable ode à

la « bigarrure » culturelle, constitue un tournant essentiel dans l'histoire des missions de la Nouvelle-France⁷⁵. La diversité culturelle en Amérique du Nord y est présentée comme une diversité sensorielle. Pour faire la preuve des différences entre les Amérindiens et les Européens, le jésuite passe en revue les cinq sens. Comme il est impossible d'analyser des considérations qui résument une trentaine d'années de relations franco-autochtones, contentons-nous de nous arrêter sur le sens de la vue afin de comprendre comment les jésuites ont abandonné leur position condescendante à l'égard des Amérindiens : « Il est tout certain, qu'il [le sens de la vue] est universellement plus parfait chez les Sauvages que les François : l'expérience s'en fait quasi tous les jours. S'il faut découvrir quelque chose, les François ne se fient pas tant à leurs propres yeux, qu'aux yeux des Sauvages » (RJ 44, p. 282). Nul doute qu'ici ait exprimé la dépendance des Français vis-à-vis des autochtones dans la maîtrise de l'environnement. Mais cela va plus loin, car le jésuite leur reconnaît une supériorité morale qui tranche avec les récriminations habituelles sur les excès et les débauches des Amérindiens : « Je me persuaderois volontiers, que l'ascendant qu'ils ont pardessus nous en cet endroit [une meilleure vue], provient de ce qu'ils ne boivent point de vin ; de ce qu'ils mangent ny sel, ny épices, ny autres choses capables de dessecher, & d'alterer le temperament de l'œil » (RJ 44, p. 282). En somme, leur mode de vie exemplaire n'est pas sans rappeler les austérités des stoïciens ou des sages de l'Antiquité. Loin de corrompre, l'éthique comportementale « amérindienne » purifie si l'on poursuit l'explication humorale du père. À ce jugement positif s'adjoint la reconnaissance d'une esthétique qui leur soit propre :

Quoy qu'il en soit de la bonté de leurs veuës, il faut confesser, qu'elle trouve souvent de la beauté, où la nostre ne trouve que de la laideur. [...] Pour rendre un visage plus beau en France, on le degresse [...] : les Sauvages au contraire l'oignent, [...] le croiant d'autant plus agreable, qu'il est plus luisant de leurs gresses, ou de leurs huiles. Pour se rendre difforme dans l'Europe, on se barbouille de noir, de jaune, de bleu, & C'est cela mesme qui fait un Sauvage beau [...]. Jugez maintenant qui a perdu, ou qui a gagné. Chacun croit sa mode la plus belle. La nostre change souvent en France (RJ 44, p. 284-286)⁷⁶.

⁷⁵La *Relation* de 1653 de Francesco Bressani, publiée en italien, constitue un antécédent à celle de 1659. Il y loue la perfection des cinq sens chez les Hurons (RJ 38, p. 257-259).

⁷⁶Ce commentaire s'inspire de la première rencontre de Paul Le Jeune en 1633 avec des Montagnais de Tadoussac. Le Jeune, à la différence de l'auteur anonyme de la *Relation* de 1659, voit dans l'étrangeté des Amérindiens un signe, au contraire, de barbarie ou d'absence de « civilité » : « ils se peignent de diverses couleurs et mettent leur beauté justement où nous logeons en France la laideur et la déformité. Les uns avoient le nez bleu, les sourcils et une partie des joues toutes noires, le reste du visage tout rouge ; et ces couleurs sont vives et luisantes comme du vernix. Les autres avoient des raies bleues, noires et rouges tirées

À vrai dire, ce chapitre des *Relations* annonce une riche période concernant les aménagements décoratifs inventés par les jésuites pour séduire les Amérindiens. En la matière, ils feront preuve d'ingéniosité afin de créer des dispositifs plastiques conciliant leur culture artistique avec celle des autochtones. N'oublions pas que les années 1660-1670 constituent une période artistique en pleine mutation en France. Une modernité esthétique et sensorielle qui se nourrit sur le terreau du baroque (1580-1660) est en pleine émergence⁷⁷ et le moins qu'on puisse dire est que « le visible » y est encore empreint de contradictions. Revalorisé au détriment des autres sens – dans le domaine religieux, c'est à lui que revient d'exprimer, avec la musique, la grandeur de Dieu et les sentiments humains envers Lui – le visible participe à l'expression d'une rupture ontologique toujours plus marquée entre l'homme et le divin. Les décors des églises en devenant les lieux d'une surenchère visuelle par la profusion de dorures, de couleurs et de formes contournées s'imposent comme autant de barrages « visuels » vers un transcendant qui de plus en plus se soustrait au domaine de la vue. Le « baroque » n'est-il pas la mise à nu d'un dilemme tragique, l'étalage d'une disparition en acte ? Excédentaire, il est ce qui reste lorsqu'il ne reste que l'« être-là au monde ». Cet « ici-bas », relativement à un « ailleurs » divin, chavire dans le transitoire, le fugace et l'inexistant⁷⁸. Moment historique où les décors ecclésiaux, lieux terrestres encore pensés relativement à Dieu, expriment l'incommensurabilité entre l'ici-bas et l'ailleurs. À la fois marqués par une présence et une absence divine, les décors religieux sont en équilibre précaire entre disparition et apparition du divin. La poésie⁷⁹ ou les décorations baroques sont moins des espaces de révélation ou de rencontre entre l'homme et Dieu que l'inscription d'un instant, l'invention d'un « espace temporel » ressenti comme insaisissable par les contemporains. Avec le classicisme et le rationalisme, la rupture sera consommée

des oreilles à la bouche. [...] Leur couleur naturelle est bazannée. Ils sont justement comme ces gueux qui vont tous nus et sont brûlés du soleil. S'ils estoient bien couverts ou s'ils ne se gressoient point, ils seroient aussy blancs qu'en France » (MNF II, 1979, p. 285 version non publiée). La version publiée, légèrement différente, se trouve dans RJ 5, p. 20-26. Il n'en reste pas moins que l'idée relativiste des usages se trouvaient déjà chez Le Jeune sans pour autant qu'il remette en question, comme c'est le cas vingt-cinq ans plus tard, la supériorité française : « Ou que le jugement des hommes est foible ! Les uns logent la beauté où les autres ne voient que la laideur » (RJ 5, p. 104).

⁷⁷TAPIÉ, 1980.

⁷⁸La poésie baroque française évoque ce sentiment vertigineux. Pour un auteur spirituel, voir, par exemple la poésie de Claude Hopil (1580-1633) réunie parmi d'autres poèmes baroques par Jean Rousset : « J'ayme mieux ce brouillats où sont toutes les choses, / J'ayme mieux ce brouillats où la cause des causes / Je croy et ne voy pas, / Que le Soleil du monde et la beauté céleste, / Sinon celle de Dieu qui se rend manifeste / Après un doux trespas », Claude Hopil, *Son ombre me ravit*, dans ROUSSET, 1988, vol. 2, p. 195.

⁷⁹Pour une analyse sur le « baroque » et ses présupposés épistémologiques et sensoriels, nous renvoyons à une étude de Jean Rousset, ROUSSET, 1976.

entre sphère humaine et spirituelle par la fossilisation de cet instant « baroque », ralenti par la marche du temps devenu « historique » et non plus « spatial ». Coupure où émerge le paradigme temporel et où l'espace « du divin » s'effondre pour ne plus reparaître. Le monde ne sera plus évanescent et fugitif puisqu'il ne sera plus comparé à ce qui le transcende. Il retrouvera sa consistance, car il n'a pour mesure que lui-même⁸⁰. D'où, dans notre contexte jésuite, l'importance historique du sentiment « versatile » du baroque pour comprendre la seconde moitié du siècle et d'une résistance idéologique et esthétique qu'ils adopteront dans les années 1670 à l'égard du classicisme louis-quatorzien. Pris dans les mailles du politique et du religieux, pris dans la diversité culturelle et sensorielle, pris dans la futilité des apparences, les jésuites acceptent les apparences comme texture du réel, un réel toujours conçu en relation avec Dieu. Le monde comme apparence, l'apparence comme monde, seul Dieu est garant de l'utilité de leur compromission et de leur immersion dans l'univers américain :

Le monde est plein de variété & d'inconstance, on n'y trouvera jamais de fermeté solide. Si quelqu'un estoit monté sur une tour assez haute, d'où il pust voir à son aise, toutes les Nations de la terre ; il seroit bien empesché de dire ceux qui ont tort, ou ceux qui ont raison : ceux qui sont fous, ou ceux qui sont sages dans des variètez, & dans des bigarreaux si étranges. En verité il n'y a que Dieu seul de constant (RJ 44, p. 298).

Ainsi, en ne concédant qu'à Dieu le permanent, la raison, la vérité, les jésuites se placent au même niveau que les Amérindiens. Comme eux, ils sont humains, inconstants et fragiles ; comme eux, ils ont besoin de fournir un effort considérable pour accéder à ce « tout Autre » ; comme eux, ils sont les « autres », ces cohortes d'humains gravitant sur la surface terrestre en quête de spiritualité. D'une certaine manière, en se dissociant un peu plus de la cause de Dieu dont ils ne sont plus les uniques possesseurs, ils reconnaissent ce que les Amérindiens depuis le début leur disaient et qu'ils interprétaient jusque-là comme un refus de Dieu : la valeur relative des coutumes et des pratiques humaines (RJ 10, p. 18 ; RJ 13, p. 212). En déplaçant la « Vérité » dans les hauteurs célestes, ils ont cessé de considérer comme faux

⁸⁰Sur l'idée de l'avènement du classicisme comme « concrétion » du baroque en 1670-1680, voir l'étude incontournable de Jean-Marie Apostolides qui décrit la transformation spectaculaire et spéculaire de l'espace versaillais comme une fossilisation progressive des fêtes et scénographies religieuses, ressenties par les contemporains comme exubérantes et féériques à partir des années 1650-1660. Fossilisation constitutive de la focalisation sur la figure du Roi Soleil au détriment de tout autre instance de légitimité. Voir, en particulier, APOSTOLIDÈS, 1981, p. 112-113, 148-155. Ne citons ici que quelques phrases de l'auteur (mais il faut lire l'ensemble de la démonstration) : « Ainsi, l'esprit de légèreté s'appesantit en dogme ; l'éphémère prend la lourdeur du plomb et la dureté de la pierre ; la fête se prolonge en rituel religieux. Le château [Versailles en 1682 lors de l'installation définitive de la cour] est alors transformé en lieu originel du culte mythistorique : là où était l'imaginaire chrétien, celui de l'État doit advenir », APOSTOLIDÈS, 1981, p. 113.

et répréhensible l'univers autochtone. La tolérance culturelle est, et ce n'est pas le moindre de son paradoxe, constitutive d'un désenchantement du monde⁸¹. Les jésuites sont prêts d'un point de vue conceptuel à s'adapter pour s'ajuster aux réalités du monde amérindien. Dorénavant, plus rien ne les empêche de s'immerger dans l'univers culturel qu'ils côtoient depuis des décennies. Leur foi n'est plus en danger, car elle n'est plus de ce monde.

3.2.2 « Accommodation et impérialisme »

Nous avons vu qu'en dépit de l'interruption des missions jésuites dans les provinces atlantiques en 1652, les Abénaquis continuent de se rendre dans la vallée laurentienne. Les tensions qui vont croissantes avec les colons anglais et les Iroquois vont même les pousser à s'établir en Nouvelle-France, parfois de manière provisoire, tout au long des décennies 1660-1675⁸². À la fin des années soixante, à l'embouchure de la rivière Saint-François et dans la région de Sorel, trois Soquoquis sont impliqués dans une rixe avec des militaires du régiment Carignan-Salières⁸³. Lahontan nous apprend qu'ils se sont réfugiés à proximité du fort Chambly (lac Champlain) pour éviter le harcèlement des Iroquois, « car les Socokis, les Mahingans, & les Openangos (qui se sont retirez de chez les Anglais pour éviter la poursuite des Iroquois) y venoient en foule échanger leurs peleteries pour d'autres marchandises » (LAHONTAN, 1990, p. 315). Quant aux anciens alliés des Français, les *Relations* confirment qu'en 1661, des Kennebecs ont été tués par les Agniers tout comme des villageois abénaquis qui n'ont pu riposter en raison de leur ivresse (RJ 47, p. 140)⁸⁴. Ceci explique leur présence parmi les réfugiés amérindiens harcelés par les Iroquois venus de toutes parts chercher protection à proximité de Québec (RJ 48, p. 60). Quelques Abénaquis ont, entre autres, trouvé refuge dans le fort construit dans la ville de Québec en 1660 pour les Hurons de l'île d'Orléans (RJ 49, p. 82) tandis que d'autres se trouvent probablement dans celui du Cap-de-la-Madeleine, édifié vers la même époque près de Trois-Rivières, ainsi que dans celui, plus ancien, de Sillery.

Ce dernier village donne l'opportunité aux jésuites de présenter Sillery selon une perspective qui date des débuts de la colonisation. Rempart contre les Iroquois, l'enceinte est

⁸¹ GAUCHET, 1985.

⁸² CALLOWAY, 1990, p. 69-71.

⁸³ CALLOWAY, 1990, p. 71-72. En 1663, les Soquoquis de Fort Hill se dispersent en raison des attaques iroquoises, CALLOWAY, 1990, p. xviii.

⁸⁴ MAURAUULT, 1866, p. 160-162.

aussi un bastion contre l'impiété. Selon une lecture « millénariste », les forces conjuguées du tremblement de terre de 1663 et des offensives iroquoises auraient secoué la terre et précipité les autochtones à l'intérieur des fortifications et du sanctuaire catholique. C'est à cette occasion que l'on retrouve la vision centripète qui existait lors de la création des premières réductions : « l'Eglise [de Sillery] a esté leur [réfugiés algonquiens avec certainement la présence d'Abénaquis] azile ordinaire où ils se tenoient en assurance devant le Tres-Saint-Sacrement : Et quelques-uns y recitoient autant de fois le Chapelet que la Terre trembloit » (RJ 48, p. 64). Enfin, il est fait mention, en 1667, de la présence d'Abénaquis parmi d'autres nations autochtones à Sillery lors de la célébration de la « résurrection » du capitaine Noël Tekouerimat (élection d'un nouveau capitaine) (RJ 52, p. 224-226)⁸⁵. En 1672, un groupe de chasseurs abénaquis est également signalé dans les *Relations* (RJ 55, p. 292).

Toutefois, on l'a dit, l'heure n'est plus de se retrancher derrière les murailles des forts, des maisons et des chapelles de la colonie. Le tremblement de terre de 1663 n'est, somme toute, qu'une parenthèse. On pourrait même dire qu'il symbolise la fin d'une espérance dans la capacité des Amérindiens à se couler dans un espace catholique et français. Même si les deux premières réductions retrouvent une vitalité provisoire ou que les Hurons réfugiés s'avèrent une présence permanente dans la colonie laurentienne, l'apostolat ne repose plus sur une puissance française qui attirerait à elle les peuples du continent, les plaçant du même coup sous le joug de la foi. Le territoire de la Nouvelle-France, sous les coups de boutoir des catastrophes naturelles et des attaques iroquoises, se transforme pour les religieux en un nouveau continent. Marie de l'Incarnation s'est faite le chantre de ce cataclysme cosmique où la terre américaine se craquelle, se déplace et se transforme (MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 693-694). Le paysage américain n'est plus le même pour les pionniers de l'évangélisation vivant en 1663. Une ère coloniale s'ouvre devant eux, une ère dont ils entendent être encore des acteurs essentiels.

Dans les années 1660, les missionnaires incluent les provinces atlantiques dans les pro-

⁸⁵Noël Tekouerimat (ou Negabamat), un des principaux capitaines algonquiens de Sillery, celui qui a accompagné Druillettes lors de ses voyages en Nouvelle-Angleterre, est mort l'année précédente (le 19 mars 1666, RJ 50, p. 120). Sur le rite concernant la « résurrection » des noms, voir ce que nous en dit un missionnaire de la Huronie : « En ce Pais, [...], jamais aucun nom ne se perd : ainsi quand quelqu'un est mort, tous les parens s'assemblent, [...] lequel d'entr'eux portera le nom du defunt, donnant le sien à quelque autre parent. Celuy qui prend un nouveau nom, entre aussi dans les Charges qui y sont annexées, & ainsi il est Capitaine, si le defunct l'estoit. Cela fait, [...] ils cessent de pleurer le mort, & le mettent en cette sorte au nombre des vivants, disans qu'il est resuscité [...]. De là se fait que jamais un Capitaine n'a d'autre nom que son predecesseur » (RJ 23, p. 164-166).

jets impérialistes qui voient alors le jour : « De quelque costé que nous jettions les yeux, proclame un jésuite, nous trouvons dans les quatre parties de nostre Amerique des Sauvages à convertir, & des terres à conquister à Jesus-Christ » (RJ 46, p. 66). Une de ces quatre parties,

[...] c'est l'Orient, où est placée la Mission Abnaquioise, laquelle commençant par la riviere Kenebki, comprend à sa droite les Etechemins de Pentagouet, avec ceux de la riviere de S. Jean ; & à sa gauche toutes ces grandes Nations de la Nouvelle Angleterre, qui parlent Abnaquiois ; comme encore les Socoquiois, & si grands bourgs des Naraghenses, qui ont les uns trois mille, les autres six mille hommes, au rapport des Anglois de la Nouvelle-Angleterre, lesquels encore qu'ils soient de Religion differente ont pourtant toujours témoigné au Pere [Druillettes] qui y a esté en Mission, qu'ils agreoient la peine qu'il prenoit pour l'instruction de ces Barbares qui nous demandent depuis quelques années : mais l'Iroquois est trop proche [les Agniers], pour nous laisser entrer dans cette grande Moisson (RJ 46, p. 66-68).

Ainsi, bien qu'ils ne puissent fonder une mission, les jésuites gardent à l'esprit la partie orientale du continent. Les peuples abénaquis sont compris dans la vaste reconquête envisagée par les autorités françaises à la fin des années cinquante. Les jésuites se disent d'ailleurs prêts à s'élancer dans toutes les directions puisqu'ils rappellent qu'ils maîtrisent les langues algonquines (RJ 46, p. 70). Malgré tout, l'essentiel des espoirs se tournent vers l'Occident et les nations encore mal connues des Grands Lacs (« les Algonquins supérieurs ») à qui il sera donné de fournir les pelleteries et d'offrir un champ de mission aux religieux français (RJ 45, p. 74-82)⁸⁶. Du moins cette prise en compte des nations de l'est du continent montre-t-elle que les jésuites entendent traiter les Abénaquis comme les autres Algonquiens, autrement dit comme des alliés qu'il faut respecter et gagner à la cause française. On ne le dira jamais assez : en 1660, il est devenu impossible pour les jésuites de convertir les autochtones sans rétablir un climat de paix. La destruction de la Huronie, le champ d'apostolat dont ils étaient le plus fiers et où ils avaient déployé une énergie considérable, leur servait d'avertissement. Cette fois-ci, ils doivent placer les intérêts de la colonie avant la conversion des Amérindiens. Par conséquent, l'important ne réside plus, comme dans les années 1630, dans le fait de savoir si les nations sont proches des modèles européens, mais de les inscrire et de les comprendre suivant les enjeux politiques et coloniaux. Cette dimension n'était pas absente à l'époque de Brébeuf ou de Champlain, mais la conversion semblait primer sur les intérêts coloniaux, du moins dans la littérature

⁸⁶HAVARD, 2003, p. 205.

missionnaire, où les efforts coloniaux et missionnaires étaient présentés comme deux actions travaillant de concert dans la conquête de l'Amérique du Nord. À partir de 1660, que ce soit la nouvelle génération des jésuites ou une Marie de l'Incarnation par exemple, il ne fait plus de doute que l'entreprise apostolique est totalement dépendante des manœuvres diplomatiques et guerrières des autorités coloniales. À cette époque, les jésuites en appellent d'ailleurs à l'intervention royale pour soumettre les Iroquois et, par là, s'élancer vers de nouvelles conquêtes : « Nous avons appris avec joye, que le Roy veut lever ses obstacles [les Iroquois], & qu'il veut donner la liberté à nos Missionnaires [...]. Le plus grand moyen d'affermir solidement son Royaume, c'est d'establir celui de Jesus Christ » (RJ 47, p. 130). Dorénavant, les enjeux politiques priment sur toute autre considération (RJ 49, p. 148).

Ainsi les Abénaquis sont-ils d'abord des alliés politiques avant d'être des sujets à convertir. Ce changement de perspective ne s'explique pas seulement parce que les jésuites sont contraints de céder le pas aux enjeux politiques de l'absolutisme royal. À notre avis, cela tient également à une tolérance plus grande envers la spiritualité autochtone et une reconnaissance, qui est particulière à la Compagnie, dans la capacité des Amérindiens à accéder par eux-mêmes à une forme de spiritualité. Bien entendu, les jésuites n'abandonnent pas l'évangélisation ; disons qu'ils ne la conçoivent plus comme un combat contre les autochtones.

Les autorités coloniales, portées par une ambition impériale jamais atteinte jusqu'ici, adoptent aussi une position réaliste et pragmatique à laquelle ne nous avaient pas habitués les Français de la première moitié du siècle. Il faut dire qu'à la différence d'un Champlain, il ne s'agit plus du choix d'un emplacement à partir duquel l'on pourra s'étendre, mais d'une perspective inédite qui tente de concevoir l'espace américain à l'échelle continentale. Une fois les habitations de la vallée laurentienne fixées et peuplées, il faut les protéger en partant à la conquête de tout le continent, du nord au sud, d'est en ouest. Cette volonté d'expansion adopte alors les paramètres spatiaux amérindiens plus réalistes et d'une efficacité avérée (LAHONTAN, 1990, p. 288). Sans les Amérindiens, le territoire américain à l'échelle continentale se dérobe aux Français ; sans leur connaissance, leur gestion du territoire, le continent reste impénétrable, et, pourrions-nous dire, sans leur perception symbolique de l'espace. C'est bien à cette époque que le canot devient l'instrument de l'impérialisme (LAHONTAN, 1990, p. 288-293) (Fig. 3.1).

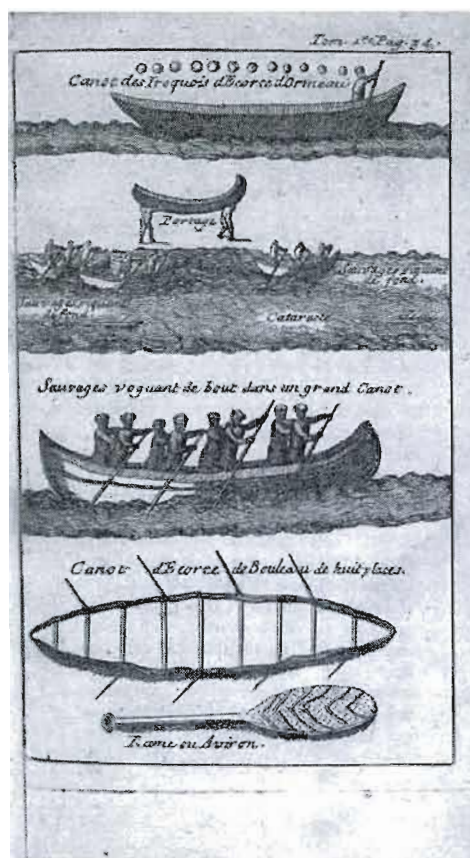


FIG. 3.1: ANONYME, *Canots*, avant 1707, illustration gravée.

Celui-ci permet d'inscrire la présence coloniale à l'intérieur du continent en l'espace de quelques semaines, de rejoindre les Nations d'en Haut qu'il faut fléchir à la cause française (RJ 50, p. 250-252)⁸⁷. Les rivières et les lacs, le long desquels on installe des fortins, des missions ou des postes de traites, deviennent bien plus dignes d'attention que les terres comme le révèlent les cartes exécutées à la même époque. Pour Calloway, « French maps traced rivers and lakes like a road map through Indian country against a blank background of forested tribal territory »⁸⁸. À compter des années 1660, on peut parler d'une acculturation environnementale qui place le réseau fluvial au cœur des préoccupations coloniales ouvrant la voie aux explorations et aux découvertes. Désormais, il s'agit de s'adapter le mieux possible à l'espace américain et, par conséquent, de comprendre et d'adopter certaines conceptions amérindiennes intimement liées à leur compréhension de

⁸⁷ CALLOWAY, 2003, p. 216-217 ; HAVARD, 2003, p. 285-290, 775.

⁸⁸ CALLOWAY, 2003, p. 218.

l'environnement. De plus, le développement des villages le long de la voie laurentienne, en ménageant des enclaves européennes, favorise de telles accommodations. Il faut d'abord « devenir maître du continent » avant d'escompter poursuivre l'urbanisation et transformer le territoire en un espace européen⁸⁹.

Ainsi les jésuites, voulant se concilier les autorités coloniales, n'abandonnent-ils pas dans leurs propos les projets de francisation⁹⁰. Ils les reportent à un avenir lointain comme le laisse clairement entendre l'un d'eux en 1661 : « Que non seulement nous rendrons nostre Amerique Françoise, mais encore, nous la ferons toute Chrestienne ; & d'une vaste solitude, nous en ferons un Sanctuaire, où la divine Majesté trouvera des adorateurs de toutes les Langues, & de toute les Nations » (RJ 47, p. 110). Par conséquent, d'après Havard, le projet impérialiste français se conçoit en ces termes : s'accommoder d'une réalité autochtone sans abandonner une politique franchement impériale et « civilisatrice »⁹¹. Ainsi s'agit-il selon lui d'adopter une approche diachronique afin de dépasser une contradiction : si à court terme, l'acculturation à l'univers amérindien prévaut, c'est dans l'optique d'amener les autochtones dans le giron de la civilisation française. Pourtant, selon nous, comme « espace vécu », la réalité est bien celle d'une concession et d'une dépendance envers l'univers amérindien qu'aucune position impérialiste, aussi organisée (ou « absolutiste ») soit-elle, ne peut estomper. Nous serions donc plus encline à abandonner la position diachronique et téléologique (même s'il s'en défend) de Gilles Havard et à privilégier celle de Richard White, synchronique et reposant sur les idées d'accommodation et d'acculturation des Européens envers l'univers autochtone⁹².

⁸⁹Les projets d'extension des dirigeants coloniaux ont été temporairement freinés par le pouvoir royal. Celui-ci pensait avoir les moyens de développer la colonie uniquement par l'envoi de forces militaires (régiment Carignan-Salières), économique (développement de manufactures) et une politique nataliste et migratoire. Avec la fin d'un tel soutien métropolitain à partir de 1672, la politique impérialiste reprendra une nouvelle vigueur en la personne de Frontenac et de son commis, Cavalier de La Salle. Sur cet aspect, nous renvoyons à l'ensemble des documents réunis par Pierre Magry. En particulier, sur la position du pouvoir royal en 1665, voir l'avertissement que Colbert adresse à Jean Talon en 1666 : « il vaudrait mieux se restreindre à un espace de terre que la colonie sera elle-mesme en estat de maintenir, que d'embrasser une trop vaste quantité dont peut-estre on seroit un jour obligé d'abandonner une partie avec quelque diminution de la reputation de sa Majesté et de sa couronne », MAGRY, 1879-1888, vol. 1, p. 77-78.

⁹⁰Pour les optiques contradictoires au sujet de l'évangélisation des autochtones entre d'un côté l'administration royale (Colbert, Frontenac, les sulpiciens, les récollets) favorable à l'assimilation et, de l'autre, les jésuites prêchant pour une « amérindianisation » du christianisme, on peut se reporter à l'analyse de Paul-André Dubois qui offre un bon aperçu de la documentation historique disponible à ce jour, DUBOIS, 1999, p. 96-100.

⁹¹HAVARD, 2003, p. 727-728, note 28.

⁹²WHITE, 1991. En fait, même si les conclusions de White semblent plus près de la réalité coloniale, l'étude de Havard constitue une synthèse essentielle pour approcher une période historique encore peu étudiée dans son ensemble et sa complexité.

Pour ne prendre qu'un seul exemple de cette adaptation à la réalité autochtone, citons les remarques d'un jésuite en 1667 au sujet des missions « errantes » des pères Henri Nouvel et de Louis de Beaulieu au Saguenay :

Vous demanderez, comment il est possible que le Christianisme puisse subsister dans les forests, parmi des peuples errants [...]. C'est en cela mesme, que paroist admirablement la Divine providence, & le soin qu'elle a de ses Eleus. Les Sauvages [...] qui ont eu la connoissance de Dieu [...], deviennent [...] des Apostres. [...] Ils ayment la priere [...]. L'exemple d'un Chrestien dans ces forests incultes est admirable (RJ 52, p. 220).

À ce discours, l'on mesure l'évolution des jésuites vers une plus grande adaptation à l'univers autochtone⁹³. Le nomadisme des Algonquiens n'est plus un obstacle à leur christianisation pour la simple raison que les quelques âmes gagnées à Dieu font preuve d'un tel « amour pour la prière » qu'il n'est plus besoin de recourir à l'encadrement spatiotemporel de type européen⁹⁴. En outre, ce témoignage révèle la reconnaissance d'une dimension spirituelle propre aux peuples algonquiens, que nous avons déjà remarquée dans la lettre de Gabriel Druillettes de 1652 au sujet des Kennebecs : la force de la « parole » qu'elle soit intérieure (la prière) ou extérieure (l'instruction). L'évangélisation repose moins sur la dextérité et la pugnacité des pères que sur la force de la quête spirituelle algonquienne qui ne s'embarrasse ni des signes extérieurs de la piété ni des lieux de dévotion. Les facultés spirituelles des Amérindiens suffiraient à faire proliférer la « connoissance de Dieu » dans les étendues du grand Nord. Il n'est d'ailleurs pas anodin que le Montagnais pris en exemple pour illustrer ce zèle apostolique soit précisément « un Sauvage, que le Pere Gabriel Drouillettes avoient autrefois [en 1663] baptisé à Chikotimi » (RJ 52, p. 220). Cela confirme le rôle précurseur de « l'apôtre » des Abénaquis dans ce changement des mentalités jésuites.

⁹³On aurait pu également citer le journal de voyage d'Henri Nouvel parti avec les Papinachois dans les régions subarctiques en 1664 qui illustre cette adaptation des jésuites à la culture et à la morale des peuples nomades. Ce journal est empreint d'une grande affection, voire d'admiration envers les missionnés. Se reporter à RJ 49, p. 38-72. Gabriel Druillettes y est d'ailleurs évoqué par Nouvel qui écrit : « ces nouveaux venus comblerent nostre joye, lorsqu'ils nous dirent, que la Chaloupe dans laquelle ils estoient [...] que le Pere Gabriel Druillettes estoit dedans. Le lendemain tous nos Sauvages me voulurent accompagner, pour aller voir les François, particulièrement le Pere qu'ils aiment beaucoup [...]. Ce Pere et moy ayans conferé sur ce que nous avions a faire touchant nos Missions » (RJ 49, p. 40-42).

⁹⁴Un des premiers témoignages dans les *Relations* allant dans ce sens remonte aux années 1641-1642. Claude Pijart aurait instruit des Algonquins se trouvant provisoirement dans le voisinage de Sainte-Marie-des-Hurons : « C'est une consolation bien grande, de voir de pauvres gens, sans Eglise, sans Sacremens, sans Sacrifice, sans Predicateur, sans Instruction, sans Livres ; enfin privez de tout secours, au milieu des forests, menans une vie au dehors, plus semblable à celle des bestes, qu'à celle du reste des Hommes ; nonobstant tout cela, se conserver dedans la Foy, continuer dans la crainte de Dieu, dans les sentimens de pieté, vivre dans l'innocence » (RJ 23, p. 230).

3.2.3 Les Abénaquis de Sillery : 1676-1681

À partir de 1676, des Abénaquis et des Soquoquis émigrent dans la région de Québec (RJ 60, p. 232)⁹⁵. La guerre dite du « Roi Philippe » (1675-1678), qui oppose un grand nombre d'Abénaquis aux Anglais, a transformé les territoires atlantiques en un immense champ de bataille (RJ 60, p. 132-134, 230-232) et de répression⁹⁶. Des tribus entières sont menacées par la famine ou le pillage rendant les activités agricoles ou celles de la chasse difficiles⁹⁷. Les Soquoquis se seraient installés à proximité de Trois-Rivières⁹⁸ tandis que les Abénaquis auraient choisi le village de Sillery (RJ 60, p. 134, 232)⁹⁹. Ce village ne comporte à l'époque qu'une poignée d'Algonquins et de Montagnais (RJ 62, p. 258), la variole de 1669-1670 les ayant presque tous décimé ou entraîné leur fuite de la région de Québec (RJ 53, p. 94, 116, 122)¹⁰⁰. L'année même où les Abénaquis commencent à s'y rendre, Jean Enjalran dit de l'établissement de Sillery qu'il est « entièrement ruiné » (RJ 60, p. 130). Toutefois, une église de Saint-Michel a été reconstruite en 1663 (MNF IX, p. 389, n. 39), que le jésuite qualifie de « belle » (RJ 60, p. 130), ce qui suggère l'existence d'un véritable décor. Elle sert surtout d'église paroissiale aux Français de plus en plus nombreux dans les environs (RJ 60, p. 130). En 1676, le jésuite signale également

⁹⁵Jacques Vaultier date l'arrivée des Abénaquis à Sillery au cours du mois de mai 1676 (RJ 60, p. 238).

⁹⁶Sur la répression qui a suivi la défaite des Abénaquis s'étant révoltés contre les colons anglais, voir l'article de Neal Salisbury où il montre que les sanctions (pendaisons, déportations) ont été impitoyables, même contre des autochtones chrétiens appartenant aux « *Praying town* » mises en place par le puritain John Eliot dans les années 1650. Toujours selon Salisbury, cette justice expéditive aurait été le ferment de la position profrançaise que les Abénaquis auraient tenue par la suite : « When England and France went to war in 1689, southern New England refugees in and near Canada found ample motivation to enlist in the French cause and raid English villages to the south », SALISBURY, 2003, p. 251. Sur les *Praying Town*, Dominique Deslandres nous apprend qu'« à la veille de la guerre du roi Philippe, il y a quatorze *Praying Towns* dans la baie, regroupant environ 1100 Indiens qui ont adopté le style de vie et la religion des puritains. Mais la guerre du roi Philippe en 1676 aura raison de l'expérience. Seuls quatre de ces villages survivront », DESLANDRES, 2003, p. 29. Il se pourrait fort bien que d'anciens Amérindiens christianisés par les puritains aient gagné la mission jésuite de Sillery. Nous ne nous aventurerons pas sur cet aspect d'« interaction missionnaire » qui mérite un cadre méthodologique approprié et une meilleure connaissance, que nous n'avons pas, de la colonisation anglaise.

⁹⁷Voir MORISSON, 1984, p. 89, 107-110 ; MORISSON, 2002, p. 96 ; CALLOWAY, 1990, p. 78-79 ; SAVOIE, 2003, p. 4.

⁹⁸JETTEN, 1994, p. 78.

⁹⁹En dépit de cette répartition ethnique aux premiers temps de l'immigration, les origines tribales des premiers réfugiés abénaquis de Sillery n'ont pas été retracées avec exactitude, MORISSON, 1984, p. 89. Notons que les Soquoquis de Trois-Rivières tentent en 1684 de s'installer à Sillery, mais les jésuites s'y opposent : « La pieté chrestienne pour admettre cette sorte de meslange [des Abénaquis avec des Soquoquis] qui dans les comencemens gaste quelque fois tout » (RJ 63, p. 70). Des enquêtes ethnohistoriques, en particulier celles de Gordon Day, ont été effectuées pour préciser les appartenances ethniques des Abénaquis actuels de la région laurentienne. Voir DAY, 1983, p. 101-106.

¹⁰⁰JETTEN, 1994, p. 54.

150 Abénaquis devenus dès lors le groupe majoritaire de l'ancienne « réduction » (RJ 60, p. 132).

Dans sa description de l'évangélisation des Abénaquis, Enjalran se situe dans le sillage de Druillettes. Il s'agit encore de les écouter et de favoriser un échange mutuel de paroles spirituelles : « je ne suis jamais si touché que quand je les entends prier et recevoir les instructions avec une docilité admirable » (RJ 60, p. 136). L'emploi du terme « docilité », qui aura une grande fortune dans la littérature jésuite concernant les Abénaquis (RJ 47, p. 138 ; RJ 62, p. 260 ; RJ 63, p. 60), ne doit plus être pris dans le sens « d'obéissance » à la civilisation française. Selon la nouvelle optique adoptée par les missionnaires, il s'agit plutôt des effets bénéfiques résultant d'une injonction naturelle et mondaine en concordance avec une vérité surnaturelle. Une remarque d'Enjalran confirme cette nouvelle position : « Ces Sauvages [Soquoquis et Abénaquis] me paroissent les plus raisonnables et quoyque dans leur maniere de vivre on puisse [...] les appeler sauvages leur naturel me paroît [...] plus aymable que celui de plusieurs Europeans » (RJ 60, p. 132-134). À partir de cette date, les jésuites se placent du côté de leurs missionnés contre la civilisation française, établissant une ligne de partage qui ira toujours croissant au cours du siècle entre partenaires spirituels (les autochtones) et partenaires politiques (leurs compatriotes).

3.2.3.1 Première mention d'objets d'origine européenne parmi les Abénaquis domiciliés

Chose nouvelle par rapport à l'apostolat de Druillettes, Enjalran accorde un intérêt aux objets d'origine européenne dans l'évangélisation des autochtones :

Il faut estre pourveu en ce païs de medailles de petits crucifix de la longueur du doigt ou plus petits en core, des petites croix de leton des anneaux de leton aussi où il est la figure de quelques saints ou la figure de Jesus Christ ou de la Ste Vierge, des chapellets de bois bien noirs et peu gros qu'ils portent pendus au col ou au tour de leur teste, des couteaux les plus grossiers (RJ 60, p. 138).

Le jésuite rejoint ici le constat des premiers Européens ayant rencontré des populations algiques quant à l'importance des présents lumineux finement ouvragés dans l'établissement de relations cordiales. Dès 1611, Pierre Biard avait constaté le succès rencontré par les estampes de format réduit et les crucifix (RJ 2, p. 40-42, 50-52 ; RJ 3, p. 220-224 ; RJ 4,

p. 90-92). Cependant, Enjalran, en prenant la peine d'énumérer les objets les plus appréciés par les Abénaquis, précise cette prédilection : les artefacts doivent être petits ayant pour vocation d'être liés ; en outre, la taille réduite des portraits de la Vierge et du Christ donne à penser que les représentations tiennent un rôle mineur dans l'évangélisation. À ces caractéristiques s'ajoutent leur aspect lumineux, l'alternance des tons (le laiton doré et les grains de chapelets noirs) ainsi que leur dureté. Bien que toutes ces qualités concourent à en faire des ornements corporels, cela ne veut pas dire qu'ils aient une fonction strictement ornementale (au sens occidental du terme), mais plutôt qu'ils doivent être en étroit contact avec le corps, en l'occurrence dans ce cas-ci, avec la tête. Les menus objets européens formeraient des cercles concentriques dans la partie supérieure du corps devenant matières rutilantes et variées qui, par leur amoncellement, dénotent une sensibilité singulière aux effets des surfaces. Rappelons que les corps des autochtones sont huilés et les cheveux graissés (SAGARD, 1866, p. 341 ; RJ 3, p. 114-116 ; RJ 4, p. 204, ; RJ 20, p. 186 ; RJ 44, p. 284-286). Les ajouts de matières brillantes sur des corps luisants grâce à la mise en collier de petits objets minuscules et hétérogènes devaient créer une impression mouvante et étincelante, des transitions subtiles entre la peau et les ornements comme si, en fin de compte, ils ne formaient qu'une seule substance (SAGARD, 1866, p. 345-347).

Comment, bien sûr, ne pas penser aux wampums, ces colliers de perles de coquillages polis blancs et violacés ? Comme les articles désirés par Enjalran pour sa mission, il s'agit aussi d'un assemblage de petits éléments serrés, de couleurs alternées et rutilantes. Avec les colliers, un mouvement fébrile, grâce aux effets irisés des coquillages polis, parcourt les surfaces qu'il occupe¹⁰¹. Le rapprochement avec le wampum ne prenant néanmoins tout son sens qu'à l'examen des rituels, contentons-nous ici de noter que la surface corporelle chez les Abénaquis ne semble pas constituer une frontière marquée entre l'être et le monde. La peau pourrait être un espace de transition entre l'intérieur (soi) et l'extérieur (le monde), passage

¹⁰¹Dans les témoignages historiques les plus anciens concernant les Abénaquis, les wampums ou coquillages polis ornent presque exclusivement la tête ; SPECK, 1964, p. 19. Un exemple concernant les Abénaquis se trouve dans CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 217. Un autre, sans que la nation concernée soit spécifiée, se trouve dans la *Relation de Le Jeune* publiée en 1640 : « Les femmes portent icy leurs cheveux en paquets derriere la teste, en forme d'une trousse qu'ils ornent de Porcelaine quand elles en ont » (RJ 16, p. 204). Voir aussi, l'évocation des réjouissances commémorant la victoire de juillet 1609 contre les Iroquois où les Montagnais ornent des scalps de perles de coquillages avant de les placer sur des piquets, CHAMPLAIN, 1973, vol. 1, p. 347-348. Citons un témoignage amusé de Jacques Buteux de 1644 concernant un Montagnais de Tadoussac qui montre que la « tête » et sa possible « brillance » (il est amusant que cela soit le crâne luisant du prêtre dans ce cas-ci) avaient une signification spirituelle pour les autochtones : « Il s'imagina que la couronne [la tonsure] que nous portons sur la teste influoit beaucoup pour faire prier Dieu les autres, & estoit necessaire à ceux qui se meslent d'instruire. Il s'en fit faire une semblable aux nostres, & prenant un fouët de corde sans alloit par les cabanes appelant les autres à la prière » (RJ 26, p. 116).

facilité par les reflets des huiles et des matériaux durs. Le fait de placer ces assemblages autour de la tête trouve peut-être son explication dans la remarque de Claude Lévi-Strauss comme quoi « dans la pensée des Indiens d'Amérique [...], le couvre-chef remplit la fonction d'un médiateur entre le haut et bas, le ciel et la terre, le monde extérieur et le corps [...] terme médiateur qui conjoint les extrêmes et les rend indiscernables »¹⁰². Toutefois, dans le cas des Abénaquis, nous ne sommes pas sûre qu'il s'agisse de faire chevaucher deux catégories tenues pour antinomiques qui se situeraient sur un axe vertical. À la lecture des *Relations*, nous serions plus encline à supposer que pour mieux s'insérer, pour mieux « se glisser » dans les interstices du réel, dans l'épaisseur du monde, on chercherait à participer à sa luminosité. Mais dans le même ouvrage, Lévi-Strauss offre la possibilité de préciser une telle hypothèse en notant que dans de nombreux mythes amérindiens « le manteau merveilleux de Soleil apparaît souvent »¹⁰³, remarque qui rappelle un commentaire de Biard, en 1616, sur les cérémonies micmaques :

Ils croient un Dieu, ce disent-ils : mais ils ne savent le nommer que du nom de Soleil *Niscaminou*, Ny ne savent aucunes prieres, ny façon de l'adorer. Un jeune Autmoins [chamane] interrogé par moy sur cela, répondit : Que quand ils estoient en nécessité il prenoit sa robe sacrée (car les Autmoins ont une robe precieuse, exprés pour leurs Orgies) & se tournant vers L'Orient disoient, [...] Notre Soleil, ou nostre Dieu, donne nous à manger (RJ 3, p. 132-134).

Le rapprochement entre le « manteau » et le « soleil » ne peut laisser indifférent quand on connaît l'extrême importance dans les échanges de présents entre Européens et Amérindiens des ornements métalliques et des textiles¹⁰⁴. Qu'Enjalran ait spécifié que les Abénaquis apprécient tout particulièrement les petits objets lumineux pour les lier et les porter sur eux permet, à cette étape de notre réflexion, de configurer un réseau symbolique et esthétique qui tiendra un rôle essentiel dans les décors des chapelles abénaquises des années 1680. On pourrait le résumer ainsi : dureté et polissage d'un matériau afin d'en accroître la luminosité, composition de trames serrées afin de créer des alternances lumineuses et colorées et, enfin, mise en relation avec le corps humain. De plus, avec le témoignage de Biard, on peut ajouter non seulement une relation entre terre et ciel que suggère l'évocation du Soleil, mais aussi une direction d'est en ouest qui traduirait la course de l'astre lumineux.

¹⁰² LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 26-27.

¹⁰³ LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 220.

¹⁰⁴ Parmi les biens d'origine européenne les plus demandés par les autochtones figurent les textiles et les objets métalliques. Gilles Havard, dans le sillage de Louise Dechêne, signale que les vêtements et les tissus deviennent majoritaires dans la première moitié du XVIII^e siècle, HAVARD, 2003, p. 568-569 ; DECHÊNE, 1988, p. 151-155, voir aussi WHITE, 1991, p. 125 et 138.

Ce témoignage indique également que les transactions avec le surnaturel, le Soleil dans ce cas-ci, passeraient par un processus de matérialisation des sens. L'adresse à une entité lointaine suppose une « vêtue matérielle ». Ce manteau sacré, évoqué par Biard, est fort certainement composé de perles, de figures et de couleurs bien qu'il soit difficile de s'en faire une idée ; peut-être ressemblait-il au célèbre manteau en peau de daim tannée d'un chef mohican daté du XVII^e siècle qui est orné de vastes motifs anthropomorphiques, zoomorphiques et circulaires réalisés à partir de coquillages (Fig. 3.2). Que l'homme, dans le témoignage de Biard, se tourne vers l'orient (RJ 3, p. 132) renforce l'idée de matériaux transitionnels, comme si le corps et ses parures n'étaient qu'un jalon traversé par le flot lumineux, comme s'ils se devaient de faciliter l'odyssée solaire. L'humain acquiert par son vêtement assez de « mouvement » et de « brillance » pour entrer en relation avec l'astre. En outre, George Hamell suggère que les matériaux brillants, coquillages, verre, métaux



FIG. 3.2: ALGONQUIENS DE VIRGINIE, *Manteau de daim*, avant 1638, peau de daim, coquillages, 213 cm de largeur, Oxford, Ashmolean Museum.

ou tissus chatoyants, sont perçus par les autochtones comme des matières organiques et animées¹⁰⁵. Ils participent d'un complexe vivant et intersubjectif qui lie l'homme à l'univers alors que, dans l'épistémè occidentale, la clôture corporelle est en voie d'achèvement au XVII^e siècle¹⁰⁶ et que les sens, distingués en cinq catégories, deviennent la théorie la plus courante du rapport de l'homme au monde. Ainsi les autochtones ne concevraient-ils pas les perceptions sensorielles comme des mécanismes physiologiques indépendants de l'environnement dans lequel le corps est placé. La peau serait perméable aux matériaux du monde, à certaines de ses composantes animées d'esprits et les perceptions corporelles s'en trouveraient transformées. Dès lors faut-il agir avec précaution afin de rester maître des transactions avec l'univers. Par exemple, « mieux » ou « bien » voir suppose un appareillage par la mise en contact des corps avec des objets singuliers ; « mieux » ou « bien » parler implique d'avoir ingéré de la nourriture ou un jeûne prolongé suivant des protocoles particuliers. Il en serait de même dans la saisie ou l'échange de wampums ou de présents brillants qui obéissent à une logique de disposition ou d'attention des corps et du mental aux forces extérieures qui les dépassent ; la nudité, l'absence de graissage ou de maquillage se présenteraient alors comme un refus de communiquer, de s'insérer dans les activités mondaines et spirituelles comme l'illustrent, par exemple, les pratiques de deuil (RJ 29, p. 284-286). Cette « matérialisation » des sens – qui est aussi une « purification » (pour paraphraser un terme de Jean-Pierre Sawaya)¹⁰⁷ – semble découler d'une conception du corps comme une entité poreuse à l'environnement immédiat. Ajoutons que ce procédé n'a pas seulement pour but de placer ou de disposer l'être dans l'univers, de le faire interagir avec lui ; les matériaux lumineux apposés sur les corps, comme autant de transitions entre

¹⁰⁵HAMELL, 1983, p. 5-28 ; HAMELL, 1996, p. 41-51.

¹⁰⁶La clôture corporelle inhérente aux conceptions européennes résulte d'un long processus historique. Mikhaïl Bakhtine est l'un des premiers à en décrire les évolutions. Son analyse de la littérature mondiale lui permet de situer cette rupture entre un corps humain intégré dans un univers organique et un corps humain qui se désolidarise de la vie organique du monde entre le milieu du XVI^e siècle et le premier tiers du XVII^e siècle. Pour Bakhtine, Rabelais est l'un des derniers et des meilleurs représentants de cette culture européenne où le processus organique est phénomène signifiant et fondement d'une « métaphysique ». L'ambivalence du « vivant » en tant que chose destinée à disparaître, soutient tout un univers symbolique et culturel. Les corps sont faits pour être éparpillés, dépecés, désagregés en une sorte de « fumier », de terreau organique afin de donner de nouveau la vie. La mort est source de vie, la vie est condamnée à mourir. Selon cette optique, le corps est avant tout caractérisé par ses qualités organiques, chose susceptible de se transformer et de passer par un cycle de « petites morts » et de renaissances. Il va sans dire qu'on ne peut expliquer la culture amérindienne en appliquant les résultats de Bakhtine concernant la culture européenne. Il reste que cette analyse permet de relativiser les conceptions corporelles et ontologiques occidentales du XVII^e siècle, BAKHTINE, 2003.

¹⁰⁷SAWAYA, 1998, p. 120. Sur l'absence de distinction entre spirituel et corporel chez les Amérindiens, voir chap. I (1.3.3).

les existants, auraient également pour fonction de déplacer, d'insuffler un mouvement à cet univers. La lumière n'a-t-elle pas la propriété de traverser les espaces, de les rendre transparents ou de les liquéfier ? La lumière naturelle mêle et unifie les êtres et le monde. Grâce aux apports lumineux, des transitions subtiles sont créées comme autant de vecteurs de relation et de réciprocité. Les distances sont subsumées grâce au flux lumineux, les existants sont vivifiés en circulant à travers des espaces immenses : du haut vers le bas, d'est en ouest.

La tendance dans les théories européennes de l'époque moderne consiste à faire du corps un réceptacle clos. Aussi les facultés sensorielles, fixées à la naissance, ne peuvent-elles se développer qu'aux moyens d'adjuvants matériels : pour mieux entendre, il faut que la chose se rende plus audible, pour mieux voir, que la chose soit plus visible, mieux éclairée ou plus grosse. Dans ce cas, la lumière aurait pour vocation de rendre visible et perceptible les distances entre les corps et le monde¹⁰⁸. Aussi est-ce à la chose à se rendre plus perceptible à l'homme et non à l'homme à se disposer à mieux percevoir les choses comme cela semble le cas dans la culture amérindienne. Les moyens techniques de plus en plus utilisés à l'époque moderne confirment cette tendance : les lunettes, par exemple, n'améliorent pas la vue, elles grossissent les objets¹⁰⁹. Le corps humain, pour les Européens, n'est pas perfectible pour une meilleure appréhension du réel, il n'a pas vocation d'être modelé ou amélioré comme cela semble être le cas pour les autochtones du Nord-Est américain qui inscrivent la transformation du corps (et des sens) dans un processus spirituel. Avec la pensée mécaniste et « rationnelle », telle que Descartes la formule, on sait que l'accession à la connaissance et au spirituel suppose au contraire de quitter son corps et de transformer les objets du monde¹¹⁰. D'une certaine façon, alors que pour les autochtones, il faut se « vêtir » pour accéder à la connaissance, pour les Européens, il faut se dépouiller de son enveloppe charnelle.

Se pourrait-il que chacune de ces cultures sensorielles articulent le corps à l'espace

¹⁰⁸ Autrement dit, la tendance des Européens modernes serait de rendre l'univers objectivable, tandis que celle des Amérindiens tendrait à le rendre subjectivable. Ce constat a été fait à de nombreuses reprises par les anthropologues. Citons, par exemple, les propos de Murray Wax rapportés par Calvin Martin concernant les Amérindiens : « world is a "society", not a "mechanism", that is, it is composed of "beings" rather than "objects" », MARTIN, 1974, p. 12. Voir également DESCOLA, 2005, p. 19-57 chap. I « Figures du continu ».

¹⁰⁹ N'oublions pas que les lentilles ont été mises au point dans le premier tiers du XVII^e siècle par des savants hollandais. Cette invention a rendu possible l'observation scientifique du ciel et des astres. Voir, par exemple, au sujet des travaux astronomiques réalisés par Galilée (soutenus par les jésuites) au moyen d'un télescope et de leurs conséquences épistémologiques, RONDİ, 1982, p. 267-283.

¹¹⁰ LE BRETON, 2005.

suivant des modalités différentes ? Sans pouvoir répondre à cette question qui exige une enquête comparative beaucoup plus étendue, notons cependant que la clôture corporelle chez les Occidentaux a parti lié avec la conception du lieu cultuel comme « lieu du corps » ou, pour être plus précis, comme le lieu où le corps entre en relation avec le lieu. Comme on l'a dit au chapitre I (1.2), il n'y a pas de lieu sans corps dans le catholicisme latin depuis au moins le Haut Moyen Âge. Cette conception aristotélicienne a une implication considérable : ce sont les corps des fidèles qui qualifient et justifient le lieu ecclésial. On l'a vu, dans le cas de l'église de Sillery, les néophytes sont les véritables ornements de l'église comme si la définition du lieu cultuel objectivait les corps des croyants ou plutôt comme si le lieu acquérait une dimension subjective (RJ 31, p. 138). Lieu et corps sont, par conséquent, à la fois consubstantiels et différenciés dans la définition du sanctuaire catholique¹¹¹. Rappelons que, selon Aristote, le « corps est corps » (ou le corps est « là ») en raison du fait qu'il est toujours localisable, tandis qu'il n'y a de lieu que s'il y a un corps qui l'occupe : « tout corps est dans un lieu, dans tout lieu il y a un corps »¹¹². Dans le christianisme, cette interaction – il n'y a pas de corps sans lieu ni de lieu sans corps – pose le lieu cultuel comme indispensable à l'expression de la croyance. On ne peut définir le fidèle sans le lieu de sa croyance parce qu'il n'y a pas de forme corporelle et spirituelle en ce monde sans un lieu pour l'abriter ; d'où cette incapacité dans les premiers temps de l'évangélisation chez les missionnaires de la Nouvelle-France, de décrire une croyance autochtone qui n'ait pas de lieu spécifique : en l'absence de sanctuaires, concluent-ils alors à l'absence de religion (RJ 5, p. 34, 152-154)¹¹³. Une telle logique cognitive repose donc sur des notions dialectales impossibles à disjoindre entre le corps et le lieu, l'intérieur et l'extérieur, le physiologique et le spirituel. L'église, métaphore des corps des croyants, n'en reste pas moins, en tant que « lieu », un espace non corporel qui permet de penser les corps comme des unités circonscrites et indépendantes. Par conséquent, l'espace ecclésial en s'imposant au fil des siècles de plus en plus comme un lieu (consécration, réceptacle de reliques) renforce la clôture corporelle (ou, peut-être, est-ce le contraire?).

La liste, établie par Enjalran, des artefacts européens appréciés par les Abénaquis offre également l'opportunité de s'interroger sur la manière dont les Amérindiens et les ca-

¹¹¹Voir, pour un historique de la double acception du terme *ecclesia* comme monument et corps des fidèles, IOGNA-PRAT, 2006.

¹¹²ARISTOTE, 1999, p. 152.

¹¹³Voir notre chapitre I (1.3.2).

tholiques appréhendent les objets. De fait, aussi bien les vêtements, les chaudières et les armes que les chapelets ou les médailles sont incorporés par les cultures amérindiennes sans que celles-ci en soient fondamentalement transformées comme le souligne James Axtell : « they [Indians] possessed daunting self-confidence in their social organization and cultural traditions, an inclusive religion capable of adding elements from other religions without dissonance »¹¹⁴. Aussi la possession et l'utilisation des articles européens n'impliquent-elles pas une « conquête » idéologique ou technologique. C'est donc avec précaution que l'on doit utiliser les documents de l'époque, en particulier les *Relations des jésuites*, qui font la comptabilité du grand succès obtenu par les nouveaux matériaux. À plus forte raison, comme on a essayé de le montrer (1.2.4), ne doit-on pas prendre pour argent comptant la supposée fascination des autochtones pour les objets de dévotion ou les images qui auraient eu la capacité, à en croire certains missionnaires, de « convertir » ou de subjuguier les peuples d'Amérique du Nord par leur seule présence et leur nouveauté (RJ 5, p. 254-258 ; RJ 10, p. 112 ; RJ 52, p. 118-120 ; RJ 55, p. 202).

D'ailleurs, un des premiers témoignages jésuites à ce propos – celui de Pierre Biard en 1611 concernant les Micmacs d'Acadie – apporte un démenti à cette hypothèse :

Ils [les Souriquois] s'estiment aussi plus ingénieux, d'autant qu'ils nous voyent admirer aucunes de leurs manufactures, comme œuvres de personnes si rudes et grossières et admirent peu ce que nous leur montrons, quoy que beaucoup plus digne d'estre admiré, faute d'esprit. De là vient qu'ils s'estiment beaucoup plus riches que nous, quoy qu'ils soyent extrêmement pauvres et souffreteux (RJ 1, p. 174).

Quelques années plus tard, Biard renchérit : non seulement les Micmacs s'estiment supérieurs du point de vue des arts et des techniques, mais ils tiennent en piètre estime les Français :

Vous verriez ces pauvres barbares, nonobstant leurs si grands manquements de police, de puissance, de lettres, d'arts & de richesse : neantmoins tenir si grand compte d'eux, qu'ils nous en déprisent beaucoup, se magnifiant par-dessus nous (RJ 3, p. 74)¹¹⁵.

¹¹⁴ AXTELL, 1985, p. 4.

¹¹⁵ Voir aussi, la déclaration de Charles Lalemant en 1626 au sujet des Montagnais et des Algonquins : « Ils sont de vrais gueux s'il en fut jamais, & neantmoins superbes au possible. Ils estiment que les François n'ont point d'esprit au prix d'eux » (RJ 4, p. 198).

Une telle arrogance a de quoi surprendre un père pensant apporter tous les bienfaits de la civilisation et de la religion. Dans tous les cas, cette assurance des autochtones vis-à-vis de leur culture marquera pour longtemps la littérature missionnaire¹¹⁶. Au contact de ces peuples sûrs d'eux-mêmes, les jésuites seront amenés à plusieurs reprises à repenser leur apostolat, leur supériorité idéologique et technologique qu'ils pensaient évidente ne suffisant pas à attirer ces peuples dans le giron du modèle colonial et catholique. Dans le témoignage de Biard, se profile également à l'horizon une guerre idéologique qui, sans véritablement éclater dans ces premières années, fera rage vingt ans plus tard dans les bourgs hurons (1.4). Deux mondes se confronteront, chacun sûr de sa profonde humanité : les jésuites convaincus de la justesse de leur cause et les Amérindiens très attachés à leur identité¹¹⁷. Ainsi, s'il y a un intérêt pour la culture matérielle européenne de la part des autochtones, comme des témoignages subséquents le laissent supposer, il est loin de procéder d'une fascination. Passés les premiers attraits de la période des contacts, les marchandises européennes se voient dotées de diverses significations suivant les contextes de leur acquisition et de leur utilisation. Par conséquent, les étoffes, les métaux, les objets de piété n'exercent pas un pouvoir par eux-mêmes, mais par rapport à la situation, toujours circonstancielle et aléatoire dans laquelle ils sont placés. Surtout, les images ou autres supports matériels de dévotion ne favorisent pas la conversion. Comme on l'a déjà dit, des autochtones les ont utilisés, manipulés, intégrés dans leur société, suivant des modalités qu'il reste à définir, sans que cela ait facilité une adhésion au dogme catholique. En somme, la conversion au christianisme de certains Amérindiens au cours du Régime français ne s'explique pas par la culture matérielle européenne¹¹⁸.

¹¹⁶Pour des exemples tirés des documents historiques des XVII^e et XVIII^e siècles, voir JAENEN, 1974, p. 261-291.

¹¹⁷C'est à Bruce Trigger que l'on doit d'avoir mis en évidence le conflit idéologique et « spirituel » entre les Hurons et les missionnaires dans les années 1630-1640, TRIGGER, 1991, chapitres 7, 8, 9, 10, p. 477-750. Nous le trouvons également dès le début des missions montagnaises comme l'illustre l'affrontement spirituel entre le chamane Carigognan et Paul Le Jeune au cours de l'hiver 1633-1634, RJ 7, p. 54-64.

¹¹⁸D'une certaine façon, en analysant (à partir des *Relations*) les activités d'évangélisation des jésuites seulement d'un point de vue économique, Bruce Trigger conclut que les conversions de la plupart des autochtones s'expliqueraient seulement par leur dépendance grandissante envers les articles de traite européens. TRIGGER, 1990, p. 353 : « Les raisons principales qui poussent les Hurons à se faire baptiser sont d'ordre économique, politique et militaire. Les marchands chrétiens peuvent acheter des articles français à Québec au même prix que les Européens, c'est-à-dire à des prix inférieurs à ceux exigés des Indiens », voir aussi TRIGGER, 1991, p. 682 et pour un point de vue plus nuancé, TRIGGER, 1991, p. 690-691. La dimension politico-économique est essentielle pour comprendre la christianisation de certains autochtones, mais elle n'est pas suffisante. Les dimensions symboliques et spirituelles doivent être également questionnées sous peine d'apposer un « fonctionnalisme » à un phénomène complexe qui concerne tous les aspects de la culture, et qui, de plus, ne dissocie pas les sphères culturelles et spirituelles de celles économiques et politiques, mais les articule suivant des modalités singulières et historiques qu'il faut tenter de comprendre.

À vrai dire, la croyance en un pouvoir inhérent aux objets appartient autant à la culture européenne qu'à l'amérindienne ; il semble même que cette attitude soit propre à la société européenne du XVII^e siècle¹¹⁹. Aussi les diverses réactions des autochtones vis-à-vis de la culture matérielle européenne, décrites par les missionnaires et les colons, relèveraient-elles plutôt de la croyance que ceux-ci ont envers certains objets. Et si les réactions, les émotions que suscitent un chapelet, un crucifix, une horloge, décrites souvent avec complaisance par les pères (RJ 15, p. 32-34), renseignaient sur leur propre dépendance vis-à-vis de ces objets plutôt que sur la véritable valeur que les Amérindiens leur assignaient ? De plus, quand on sait que pour les Amérindiens, certains matériaux ou objets manufacturés peuvent tout autant aider que nuire, il devient évident que leur présence n'a de sens que si l'on comprend le contexte historique qui préside à leur introduction. En effet, il semblerait que cela soit selon une méthode empirique que les autochtones définissent le pouvoir de l'objet : aucune définition préalable ne suffit à lui conférer une puissance qui dépend à la fois des circonstances et de la relation que ces objets entretiennent avec leur détenteur. Là réside peut-être la différence majeure, car pour les Européens, la plupart des objets manufacturés, artistiques ou organiques ne se comprennent que par rapport à leur producteur, à la signification préalable que le fabricant a voulu leur donner.

Décrire, par conséquent, un Amérindien portant au cou un crucifix alors qu'il est resté « païen »¹²⁰, être vêtu à l'europpéenne sans que rien dans son comportement ne trahisse le moindre geste de civilité, c'est être le spectateur, pour un Français du XVII^e siècle, d'une manipulation intempestive d'objets considérés comme « religieux » ou « civilisateurs » (puisque le fabricant ou le commanditaire les ont voulu tels). Libérées de leur ancrage poïétique, ces productions ne perdent cependant pas leur pouvoir pour les Européens ; bien au contraire, en raison même de cette privation (ou de cette (dé)négation) d'origine, ils se sacralisent, ils acquièrent un pouvoir inquiétant et saugrenu. Dérivant loin de l'intentionnalité qui a présidé à leur fabrication, les crucifix, les images ou les objets liturgiques se

¹¹⁹FREEDBERG, 1998.

¹²⁰Citons, en guise d'exemple, le jésuite Charlevoix : « Comme j'aperçûs une Croix de cuivre, & une petite figure de la Vierge, qui pendoit au cou de ce Sauvage [Illinois], je crus qu'il étoit Chrétien, mais on m'assûra qu'il ne l'étoit point, & qu'il ne s'étoit mis dans l'équipage [...], que pour me faire honneur : [...] L'Image de la Vierge que portoit le Chef, lui étant tombée entre les mains, [...] il fut curieux de sçavoir qui elle representoit : on lui dit [...] : on lui expliqua en peu de mots le Mystere de cette ineffable Incarnation, & on lui dit que les Chrétiens s'adressoient toujours à cette divine Mere dans tous les périls, [...]. Le Sauvage [...] quelques tems après, comme il chassoit seul dans le Bois, un Outagami [...] le coucha en jouë. Il se souvint alors de ce qu'on lui avoit dit de la Mere de Dieu, il l'invoqua [l'homme parvient à sauver sa vie]. Depuis cette aventure le Chef Illinois ne sort jamais de son Village, sans porter avec lui sa Sauve-garde, avec laquelle il se croit invulnérable », CHARLEVOIX, 1994, vol. 2, p. 746-747.

parent d'un pouvoir autonome et inconnaissable.

Bien entendu, cette inquiétante étrangeté dont on cautionnerait certains objets prend une résonance particulière dans les missions. Ce pouvoir autonome acquis par les artefacts en raison de leur migration d'une culture à l'autre est d'autant plus prégnant que dans la culture d'origine, ils ont un pouvoir reconnu comme, par exemple, les vêtements sacerdotaux, les crucifix, les chapelets ou les pièces de mobiliers liturgiques. D'une certaine manière, pour les jésuites, ce déplacement d'un contexte à l'autre, tout en étant sacrilège ou à cause de cela, apportent une caution divine du fait même qu'ils leur échappent.

Cet apparent paradoxe s'explique : bien que convoitant les artefacts européens, les autochtones ne considèrent pas toujours que leur qualité soit due aux talents de leur producteur. Il est vrai que les nouvelles matières, telles que les textiles et surtout les métaux, ou leur utilisation à grande échelle, comme le bois, ont, lors de premiers contacts, permis de caractériser les Européens. Gens de fer, gens de bois, les nouveaux venus auraient été reconnus par les nouveaux matériaux qu'ils apportaient ¹²¹. Cependant, comme l'explique Morisson, cette puissance, n'étant pas toujours relayée par une attitude conforme à l'attente des autochtones, a fini par s'évanouir et laisser la place à la méfiance :

If Europeans were at first strangers, in time their incorruptible individualism struck the Algonkian as reprehensible. Clearly, Europeans could not be trusted. [...] civilized persons acted as if they cared people. Europeans rarely did so. [...] Algonkian culture was so thoroughly socialized that even utilitarian objects played personalized roles in tribal life. Man-made objects, no less than persons of natural world, demonstrated pervasive power independent from both their functions and the purposes of their makers¹²².

Il y aurait donc une disjonction entre matières inédites et producteurs dans les sociétés amérindiennes tandis que le statut des objets dans la culture catholique se définit relativement à un créateur (artiste ou artisan) et à l'intention qui l'anime au moment de la réalisation. En outre, pour qu'une image, une statue, un objet liturgique soient dotés d'une « sacralité » ou efficace, ils doivent tout à la fois ne pas être produits par l'homme et se conformer à l'idée de causalité et d'agent efficient. En raison de ces deux postulats, ils ne peuvent être créés que par Dieu¹²³. Afin de comprendre la dépendance entre produit et

¹²¹ À cet égard, on peut lire les récits, colligés par Denys Delâge, des premières rencontres avec les Français, tels que les Amérindiens les racontent, DELÂGE, 1992, p. 101-116.

¹²² MORISSON, 1984, p. 68.

¹²³ À ce propos, voir l'analyse de Jacques Godbout qui perçoit la rupture producteur-usager dans les sociétés occidentales contemporaines comme un événement historique majeur pour comprendre l'économie du don (et du marché) actuelle : « C'est parce que les sociétés occidentales ont maintenu vivante l'op-

producteur, examinons deux objets auxquels on reconnaît un caractère sacré éminent dans la culture catholique de l'époque moderne et qui sont, par ailleurs, bien représentés dans les missions jésuites de la Nouvelle-France : les reliques et les statues miraculeuses. Celles-ci ne représentent pas le divin, elles le « présentent » pour reprendre la terminologie de Jean-Claude Schmitt¹²⁴, mais comment et pourquoi ?

Les reliques et les statues miraculeuses sont avant tout conçues comme les résultats d'une action divine ; la césure ne passe donc pas entre intelligible et matérialité comme dans le cas des productions artistiques ou humaines. Leur matérialité découle d'une intelligibilité et d'une intention particulière que suppose leur long processus de création. Cette économie temporelle, qui pose l'acte du démiurge moins en « création » (comme dans le cas de la Genèse où *la création fût*) qu'en une lente transformation matérielle et plastique, se réalise par une économie spatiale. À la suite ou en raison de l'éloignement entre espace divin et humain, le temps a la vertu de relier des espaces hétérogènes et éloignés. Les reliques et les effigies acheiropoïètes, d'origine supra humaine, s'inscrivent, suivant le modèle incarnationnel, dans une logique du « don suprême » étant donné que Dieu a accepté de se livrer au temps afin de sauver l'homme séparé de lui lors de sa « chute ».

Les reliques, seuls restes physiques des saints, attestent que la transformation du corps humain en corps glorieux, le passage du terrestre au céleste, a bien eu lieu. Les restes physiques sanctifiés sont les résultats d'une transformation du charnel au spirituel dont les os imputrescibles seraient les vestiges tangibles¹²⁵. D'un point de vue anthropologique, les

position producteur-usager, cette opposition fondatrice de la modernité, cette dualité et cette distance, qu'elles ont permis un certain jeu gouvernants-gouvernés, producteurs-consommateurs, citoyens-pouvoir, et qu'elles sont demeurés dynamiques. Elles ont maintenu un principe extérieur au monde de la production », GODBOUT, 2007, p. 91. En lisant son interprétation, on réalise cependant l'ambiguïté de cette « rupture » qui est moins une rupture réelle qu'une rupture « relative » ou une rupture « pensée comme rupture » qui permet de percevoir une continuité entre le « marché » tel qu'il se pense à l'époque contemporaine et l'économie culturelle du christianisme.

¹²⁴SCHMITT, 2002, p. 24-25.

¹²⁵Les témoignages historiques de la Nouvelle-France gardent le souvenir de ce processus essentiel dans l'appréhension des reliques de saints. Pour deux cas particulièrement éloquentes à ce sujet, voir les métamorphoses physiques du donné Robert Le Coq au cours de son périple vers la Huronie en 1639 avec pour bagage des reliques de saints ; celui-ci se transforme en « reliques ambulantes » à la suite de déconvenues, décrites par le rédacteur comme voulues par Dieu, RJ 19, p. 94-112. Un autre exemple de transformation organique, signe d'une élection divine, réside dans l'ouverture du tombeau de l'ursuline Marie de Saint-Joseph, une dizaine d'années après son décès. Son corps est décrit par Marie de l'Incarnation comme un liquide laiteux et parfumé en cours de sanctification, MARIE DE L'INCARNATION, 1971, p. 721-722. Notons en passant que ce processus de sacralisation fait l'objet d'une remise en question dans la société européenne du XVII^e siècle sous les coups de butoir du scepticisme et de la pensée « rationnelle ». Pour ne citer qu'un seul exemple, mais combien significatif, rappelons que la description quasi clinique de la « découverte » des reliques de Jean de Brébeuf et de Gabriel Lalemant en 1649 qui ne nous épargne pas le rôle que joue l'homme (ici, le donné Christophe Regnaut) dans la « fabrication » des os vénérables. La preuve emprunte

reliques sont les pendants terrestres du corps glorieux du saint au ciel et leur présence sur terre permet aux vivants de bénéficier du corps saint transmué par la mort et l'élection divine. Le lien entre les reliques et Dieu peut donc s'apparenter au lien qui unit un producteur à la chose produite. Dieu a agi sur l'être humain comme si celui-ci n'était que de la matière, sa chair se spiritualise en se réduisant en restes organiques imputrescibles. Le pouvoir des reliques est d'autant plus grand qu'il est le résultat d'une transformation dont l'homme n'a aucune part, sinon (mais cela est bien entendu principal) en tant que matière première. Les reliques naissent de la putréfaction des corps. Elles sont aussi les produits de ce Dieu chrétien qui spiritualise la matière et matérialise le spirituel, seul capable de transformer la mort en vie éternelle – le corps glorieux du saint au ciel – et la vie terrestre en mort physique – les reliques.

Les statues miraculeuses, quant à elles, détiennent une puissance sacrale du fait également de la part réduite qu'ont jouée les hommes dans leur réalisation. Une statue comme celle de Notre-Dame-de-Foy de Dinant, par exemple, est miraculeuse, car on attribue sa découverte et son existence à la volonté divine. D'ailleurs, son archaïsme stylistique, la manière dont elle se dérobe aux critères du beau de l'époque, sont souvent des preuves supplémentaires qu'elles ne sont pas dues aux hommes. De même, la Vierge noire de Lorette tire son origine de Dieu, car en l'attribuant à saint Luc qui l'aurait exécutée lorsque la Vierge résidait dans le monde des humains, on situe l'exécution de l'œuvre dans un temps divin puisqu'il réfère au temps évangélique, soit la période transitoire qui fonde, grâce à la venue du Christ sur terre, l'historicité du rapport des hommes à Dieu.

Par conséquent, les productions artistiques – tableaux, statues, orfèvreries ou estampes – ne procèdent pas de la même économie culturelle que des reliques ou des « images » miraculeuses. Pour en faire la démonstration, il faut nous tourner vers l'étude d'histoire sociale de Peter Brown qui reconstitue l'avènement de l'image « lumineuse » ou icône au cours de la Basse Antiquité et, par là, permet de mesurer la différence radicale entre « l'image artistique » en Occident et l'icône¹²⁶. Pour le spécialiste de l'Antiquité tardive, les images de saints (icônes) dans le christianisme du Proche-Orient pourraient s'expliquer par un

alors aux procédures scientifiques et « laborantines » en cours de constitution en Europe : « Lorsque nous partîmes du pays des hurons nous levâmes les deux corps de terre [inhumés le 21 mars 1649] et nous les mîmes à bouillir dans de forte lessive. On gratta bien tous les os, et on donna le soin de les faire seicher ; Je les mettois tous les jours dans un petit four de terre, [...], après l'Avoir un peu chauffé. Et estant en état de les serrer on les enveloppa separem^t dans de l'étoffe de soye. Puis on les mist en deux petits coffres, et nous les apportâmes à Québec, où ils sont en grande veneration » (RJ 34, p. 34).

¹²⁶BROWN, 2002, p. 126-156.

lent processus socio-historique (et donc anthropologique) du corps de l'homme vénérable en « image ou vision » sainte (entre le IV^e et le VI^e siècle), un processus assez similaire à ce que l'on a pu constater pour les reliques dans la chrétienté latine. La désincarnation du corps du saint syrien ou égyptien – au prix d'une terrible ascèse – en « image », tel que le décrit Brown, obéit au même mécanisme de transmutation du cadavre en saint glorieux dans le christianisme latin (soit en passant par une désincarnation et une illumination du corps humain). Dans les deux cas, une telle transformation, inscrite dans un contexte socio-historique précis, laisse une trace sur la terre : une « empreinte » lumineuse (icône) pour le Proche-Orient ou un vestige (reliques) en Occident¹²⁷. La différence entre ces deux processus réside dans le fait que la transformation dans l'Orient chrétien (Égypte et Syrie) se réalise *de visu*, devant les croyants, selon une dramaturgie bien décrite par les témoignages littéraires contemporains¹²⁸. Les adeptes assistent à l'exploit d'une transformation physique qui ne se produit normalement qu'après la mort. Comme l'a indiqué Brown, la société sert donc de catalyseur dans cette transmutation organique, qui rend poreuse la frontière entre ici-bas et au-delà. En revanche, en Occident, la transformation physiologique des hommes vénérables (souvent des martyres ou des ermites d'Orient) en dépouilles saintes se réalise dans l'obscurité des tombeaux, en dehors de la sphère sociale et historique dans lequel a vécu le saint¹²⁹. De surcroît, la plupart des tombeaux sont éloignés géographiquement des fidèles qui doivent pour pouvoir les vénérer les soustraire du contexte historique dans lequel

¹²⁷Notons en passant comment cette notion « d'image lumineuse » retrouvera une actualité en France lors de la mise en place d'une esthétique dans les années 1660-1670 sous l'impulsion du mécénat louis-quatorzien. « Diviniser la peinture » passe par une « illumination » du dessin ou l'invention du *coloris* qui est encore au XVII^e siècle conçu comme une captation d'essence quasi démiurgique de la lumière naturelle à l'instar des peintres italiens qui servent de référence aux Français (la vivacité du *coloris* d'un Albane ou d'un Carrache qui font l'admiration de la cour de France) pour réaliser que couleur et lumière ne sont pas encore distinguées dans la sensibilité artistique de l'époque. À ce titre, parmi de nombreux exemples, on peut lire le poème « La Peinture » de Charles Perrault où le dessin et la couleur sont définis comme « des arts de lumière » et donc leur maîtrise par l'artiste (ici, Charles Le Brun) l'assimile à un être quasi divin, PERRAULT, 1981, p. 219-238.

¹²⁸Nous connaissons certains de ces textes pour les avoir lus lors de l'écriture de notre mémoire portant sur la suite gravée (1619) conçue par Abraham Bloemaert à partir du *Vitae patrum* d'Héribert Rosweyde édité à Anvers en 1615. Pour citer nos anciennes lectures sur la vie des pères à l'époque patristique : ATHANASE D'ALEXANDRIE, 1994 ; JÉRÔME, 1992 ; PALLADE, 1999 et THÉODORE DE CYR, 1977.

¹²⁹Pour l'histoire de l'arrivée « inopinée » des reliques orientales en Occident, se reporter à GEARY, 1993. Pour la différence entre « image » et « relique », Orient et Occident, notre analyse repose entièrement sur BROWN, 2002 et sur nos souvenirs de lecture comme on l'a déjà dit. Nous avons également écrit un texte concernant l'histoire des reliques en Nouvelle-France qui devrait paraître en 2009 dans l'ouvrage collectif, *Corps saints et lieux sacrés*, sous la direction de Pierre Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia, Paris, éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales, qui explique en grande partie cette longue digression qui tente de revenir sur des problèmes que nous n'avions pas résolus au moment de la production de ce texte.

ils ont évolué et acquis leur sainteté (Orient ou Rome), comme si, au fond, l'essentiel ne résidait plus dans cette vie exceptionnelle, mais dans l'éternité conquise¹³⁰.

Ce qui est à retenir ici, c'est que dans les deux cas (icône et relique), il faut qu'il y ait un corps, un corps en partance, un corps que l'on voit changer sous (Orient) ou sans (Occident) ses yeux, un corps qui porte témoignage qu'il n'est seulement « image », un corps qui dépasse sa corruption en devenant « image ».

Du reste, il ne nous semblait pas inutile de nous attarder sur cette double tradition chrétienne, car elle permet de reconsidérer l'avènement de l'image dans l'Occident chrétien en tenant compte de l'influence de la tradition byzantine que Belting a, par ailleurs, démontrée¹³¹. Ceci expliquerait pourquoi la statuaire domine dans les églises médiévales françaises, tandis que les images bidimensionnelles font florès à Byzance et en Orient. Les statues-reliquaires du X^e siècles auraient été alors une des étapes vers une sacralisation des arts figuratifs au XV^e siècle en France avec l'apparition des statues miraculeuses ou acheiropoïètes. Comme l'a analysé en détail Belting, l'Italie aurait été cet espace de transition entre d'une part une tradition de la statuaire d'origine occidentale dont les reliquaires anthropomorphiques auraient été les ferments et, d'autre part, les images miraculeuses affiliées à une tradition orientale¹³². Carrefour de deux traditions chrétiennes, l'Italie aurait servi à diffuser une conception athropaïque de l'image à compter du Moyen Âge (XIII^e siècle)¹³³.

¹³⁰ À ce sujet, citons le témoignage de Raoul Glaber au XI^e siècle concernant la re-découverte des reliques un siècle auparavant qui a permis d'imposer une topographie sacrale en Gaule : « Comme le monde entier resplendissait de l'éclat des basiliques, peu après, huit ans après le millénaire du Sauveur [...], des indices variés révélèrent l'endroit où depuis longtemps les reliques des saints se trouvaient cachées. Comme si elles avaient attendu la gloire de la résurrection, sur l'ordre de Dieu, elles se dévoilaient aux regards des fidèles, [...] cette révélation prit son origine à Sens, dans les Gaules, dans l'église du [...] martyr Étienne », GLABER, 1996, p. 177. Les reliques y sont bien décrites un peu à la manière des icônes de saints tels que les analyse Brown. L'historien tentant de restituer « la raison » des effets des « images » de saints sur les témoins (la portée anthropologique des images et des reliques) écrit dans une formule qui emprunte sa beauté aux apophtegmes des ermites syriens : « Il ne suffit pas que le divin existe, il faut le voir exister, dans l'éclair intermittent de la vision claire », BROWN, 2002, p. 140.

¹³¹ Hans Belting a déterminé que « l'image occidentale » (*l'imgo* ou image artistique) tirait une partie de son origine des icônes byzantins, BELTING, 1998. Il n'a pourtant pas donné toute leur place aux reliques et aux reliquaires latins dans son historique de l'avènement de « l'image » en Occident à l'époque moderne. À notre avis, cela tient principalement aux supposés platoniciens ou néo-platoniciens de l'icône byzantin qui ne lui ont pas permis, sous peine de ne pas démontrer la généalogie de l'image artistique, de prendre en compte le concept fondamental de « lieu » au sens aristotélicien du terme qui ne procède pas comme dans l'esthétique platonicienne d'un « apparaît », d'un dualisme être/paraître, mais d'une ontologie « relative » (le relatif de « l'être » le pose comme être). Autrement dit, Belting s'est attardé (à juste raison) sur les affinités entre icônes et images artistiques en raison de son parti pris diachronique tandis que pour des raisons synchroniques, nous voyons une parenté anthropologique entre icône byzantin et reliques et statues acheiropoïètes.

¹³² Il faut lire l'ensemble de l'étude de Belting pour se faire une idée nuancée de la façon dont les choses se sont possiblement passées.

¹³³ BELTING, 1998, chapitre 17, p. 473-510.

Ceci explique que certaines images, même si elles restent plus rares que les effigies, aient des qualités thaumaturgiques et sacrales. Comment ne pas penser à l'icône byzantine dite *Salus populi Romani* peinte, d'après la légende, par saint Luc et conservée à Rome à la basilique Sainte-Marie-Majeure dont les copies essaieront dans toute la chrétienté occidentale¹³⁴ ? Cet aspect essentiel, même s'il semble s'éloigner de notre sujet, permet de saisir la différence qui existe entre relique et image (au sens latin du terme), statues-reliquaires ou miraculeuses et productions artistiques d'origine humaine, tout en réalisant qu'il y a eu des contaminations qui ont permis des évolutions capitales concernant la conception anthropologique des décors des églises. Tout semble indiquer que les reliques et les tombeaux, avant le VIII^e siècle, sont les uniques objets porteurs d'une charge sacrale dans l'Occident latin ; viennent ensuite vers le IX^e siècle les reliquaires, puis les statues-reliquaires (X^e siècle) suivant un phénomène de contamination du contenant par le contenu¹³⁵. Certaines statues en viennent à devenir sacrées même en l'absence de reliques puis, quelquefois et plus tardivement, selon ce même principe (conforté par une influence byzantine *via* l'Italie), des représentations bidimensionnelles sont dotées d'une charge sacrale. Il ne s'agit là que d'une réflexion générale sans autre prétention que de montrer que des tableaux, des estampes et des statues ne sont pas sacrés d'un point de vue théologique et anthropologique. À compter de la réforme tridentine, cet aspect est d'ailleurs renforcé. Pour les élites ecclésiales, les productions artistiques doivent être appréciées selon une perspective, somme toute, profane : pour des raisons esthétiques, morales ou didactiques.

On pourrait ainsi créer une gradation dans le pouvoir concédé aux objets religieux se-

¹³⁴Les reproductions de l'icône représentant une Vierge à l'Enfant sous forme de tableaux sont assez nombreuses dans les missions jésuites d'Asie et d'Amérique, voir BAILEY, 2001, figure 1 (Mexique), figure 48 (Chine), figure 68 (Mongolie). Sur l'icône de la Vierge peinte par saint Luc et « conservée depuis 1613 dans un tabernacle d'autel de la chapelle Pauline bâtie expressément pour son culte », lire BELTING, 1998, p. 95-104.

¹³⁵BARRAL I ALTET, 1990, p. 189, 199-201. L'auteur suggère brièvement une chronologie avec l'apparition autour de l'an mil des statues-reliquaires (vers 946) et mentionne une boîte contenant un codex, celui « d'Uta conservé à Ratisbonne, et qui figure un tableau rectangulaire bordé d'un cadre saillant, sur lequel se détache au centre du champ la majesté divine travaillé au repoussé sur une âme de bois » (p. 199). Toujours selon l'historien, ce « tableau » ou panneau orfèvré serait lié aux productions sur émaux ottoniens « au contact des sources byzantines issues de la renaissance constantinopolitaine de la deuxième moitié du X^e siècle » (p. 199) laissant présumer que les influences byzantines remontent à une date aussi précoce. Sur les reliquaires sacralisés autant par le contenu (les os) que leur contenant (métaux et pierres précieuses), voire la remarque essentielle du même médiéviste : « L'importance que revêtaient les reliques pour la vie de l'abbaye ou de l'établissement religieux n'avait d'égal que le prix du métal dans les trésors », BARRAL I ALTET, 1990, p. 195. Dès l'époque carolingienne, les sphères économique, religieuse et culturelle (ou « artistique ») étaient inter-reliées. Une étude générale sur la fonction économique des décors d'églises catholiques du Haut Moyen Âge à l'époque moderne reste encore à faire, elle permettrait de mieux comprendre les dynamiques culturelles (au sens anthropologique) au sein de l'Occident latin.

lon leurs producteurs supposés. Les plus sacrés ne résultent d'aucune intervention humaine tandis que les productions artistiques ou artisanales tels les tableaux, les pièces d'orfèvrerie ne deviennent sacrées que par les rituels de consécration et les contacts avec des reliques ou des statues qui leur instillent un efficace sacré. Ainsi, d'un point de vue anthropologique et théologique, est-il impossible de traiter sur un même plan les productions artistiques et les reliques et figures acheiropoïètes comme autant de « signes » appartenant à un système sémantique que configurerait l'autel ou le sanctuaire¹³⁶ : c'est rendre incompréhensible les divers témoignages des jésuites vis-à-vis des réactions des Amérindiens envers les images, les reliques et les statues miraculeuses ; c'est, dans notre cas, s'empêcher de comprendre l'évolution des décors des chapelles amérindiennes en Nouvelle-France.

Par conséquent, lorsque les autochtones reconnaissent aux images, aux crucifix, aux vêtements sacerdotaux, aux miroirs, aux aimants, aux boussoles ou aux horloges un pouvoir autonome, cela incline les Français à les juger « crédules », car ce pouvoir ne peut être détenu que par des objets dont le créateur est divin. Sont-ils alors tentés de déceler dans la puissance assignée à des objets qu'ils ont fabriqués, une façon de les « diviniser » ? On a vu comment Paul Le Jeune se servait d'un tel « raisonnement » (1.2.4) fondé sur la supposée fascination des Amérindiens pour les images, les aimants ou autres inventions « européennes » afin d'accréditer une supériorité idéologique et politique auprès de son lectorat (RJ 7, p. 94 ; RJ 8, p. 112). En acceptant de se voir concéder un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, si l'on va jusqu'au bout notre analyse, les pères cautionnent l'idée qu'ils pourront parvenir à détacher les autochtones de leurs « superstitions » et les amener subrepticement vers leur religion¹³⁷.

Pour les Amérindiens, il semblerait que les choses n'existent que relativement à la relation particulière que l'usager est en mesure d'entretenir avec elle. De plus, si un particulier s'octroie les raisons de ce pouvoir et que celui-ci disparaît lorsqu'il passe entre les mains d'autres utilisateurs, comme a tenté de le faire Brébeuf (RJ 8, p. 110) qui croyait que de la sorte il émerveillerait les autochtones, coure-t-il le risque d'être pris pour un sorcier, c'est-à-dire une personne qui abuse d'un pouvoir qui ne leur appartient pas. L'abus de

¹³⁶En cela, nous nous démarquons de l'approche de Frédéric Cousinié selon qui « la relique n'est pas quelque chose de radicalement autre que l'image du saint avec laquelle elle coexistait sur les autels parisiens », COUSINIÉ, 2006, p. 24. C'est aussi la position adoptée par Alphonse Dupront en raison, pensons-nous, de l'importance dans sa pensée de la phénoménologie, DUPRONT, 1987, « L'image de religion », p. 100-105. Sur les raisons de notre refus d'adopter une position phénoménologique pour les décors religieux, voir notre « Introduction ».

¹³⁷Voir le témoignage de Charlevoix cité plus haut. CHARLEVOIX, 1994, vol. 2, p. 746-747.

pouvoir, comme le rappelle Morisson dans le cas des Abénaquis, est considéré comme un grave péril par la communauté. Il est dangereux et doit être combattu au risque de voir l'humanité disparaître¹³⁸.

Autre conséquence de cette rupture entre produit et producteur : le manque d'intérêt dans l'univers autochtone pour les notions de projet et de conception (au sens de la rencontre entre création et fonction). Laurier Turgeon, à partir de son étude sur l'acquisition du chaudron de cuivre européen par les populations du continent du nord-est américain, suggère qu'un tel emprunt n'entraîne pas nécessairement le transfert des fonctions utilitaires que les Français assignent à l'artefact. Bien au contraire, le chaudron est souvent mis hors circuit des échanges ou de la vie domestique pour entrer dans le domaine spirituel et funéraire. Destiné aux morts plutôt qu'aux vivants, comme l'indiquent les fouilles archéologiques qui ont découvert de nombreux chaudrons dans les tombes, l'ustensile de cuisson devient un objet cérémoniel de transition et de transformation¹³⁹. Ces « actes d'appropriation », au lieu de favoriser les transferts de significations, sont réalisés de telle façon qu'ils favorisent un hiatus entre le producteur et le produit : « Mais loin d'être un signe d'acculturation, l'enfouissement des objets européens représente une forme marquée d'appro-

¹³⁸ Abuser d'un pouvoir dans les sociétés autochtones, c'est prendre le risque de le perdre, MORISSON, 1984, p. 73 ; MORISSON, 2002, p. 82. À ce propos, on peut se reporter au témoignage de Paul Le Jeune qui, en 1639, associe le mépris des Amérindiens pour la « colère » (absence de contrôle personnel) avec leur refus d'une quelconque autorité : « Or les Sauvages ne sçauoient supporter en aucune façon ceux qui paroissent vouloir prendre quelque ascendant sur les autres, ils mettent toute la vertu en une certaine douceur et apathie, ne recognoissant quasi point de péché plus enorme que la colere » (RJ 16, p. 164). En effet, il semblerait que ces deux qualités soient intimement liées dans l'éthique amérindienne. Le contrôle des pulsions et le refus d'une autorité extérieure pourrait relever d'un même principe : la nécessité d'une forte intériorisation dans le rapport au monde. Chaque individu doit s'astreindre à une quête qui lui permette d'exister à la fois spirituellement et physiquement en ce monde d'où l'importance de se maîtriser et de ne recevoir d'ordres sous peine de ne pouvoir réaliser ce parcours intérieur et personnel.

¹³⁹ Sans que nous puissions en tirer des conclusions précises, notons que le chaudron n'a pas toujours été considéré par les Européens comme un objet fonctionnel. Il est aussi par exemple, comme l'a montré Bakhtine dans son analyse des images des fêtes populaires, le lieu d'une transformation symbolique du corps vivant en cadavre, du cru au cuit, de la pâte ou bouilli à l'aliment nourricier. Dans la perspective de Bakhtine, le chaudron appartient au « bas corporel » qui préside à toute naissance et élévation. Pour les significations cosmiques du culinaire et de l'âtre, voir en particulier BAKHTINE, 2003, p. 186-189. La fête des morts chez les Hurons, décrite en 1636 par Brébeuf comme une vaste ripaille ou chaudronnée, laisse à penser que la culture populaire et rabelaisienne n'avait pas totalement disparu dans les années 1630, du moins dans une conscience aussi aigüe et complexe que Jean de Brébeuf (RJ 10, p. 278-296). Sa culture hétérogène et foisonnante lui a permis de décrire certains rites autochtones selon une approche moins abstraite et ethnocentriste en faisant appel à une culture populaire européenne de moins en moins sollicitée dans la mise par écrit des connaissances et des observations. Ce climat « rabelaisien » disparaît des *Relations* vers 1639 avec l'entrée en scène de la morale manichéenne (ou démonologique) de Jérôme Lalemant. Laurier Turgeon a d'ailleurs fait le lien entre univers culinaire et rites funéraires, mais il ne s'est intéressé qu'à ses implications chez les Amérindiens (TURGEON, 2003a, p. 75) alors qu'un tel rapprochement a aussi une longue histoire européenne.

priation, un moyen de les mettre hors la circulation et hors de la portée des créateurs »¹⁴⁰. Il semblerait même que dans les sociétés amérindiennes, la vitalité de leur culture dépende de l'apport d'éléments extérieurs perçus comme « étrangers ». Morisson va jusqu'à concevoir les troubles socio-économiques rencontrés par les Abénaquis au cours de la période de contact comme les ferments d'une renaissance culturelle : « Alterations in material culture created a florescence rather than a decline of Algonkian cultures »¹⁴¹.

Pourtant, c'est encore Turgeon qu'il faut lire à ce propos. Ses recherches sur l'interculturalité et le « métissage » l'ont amené à désenclaver la culture matérielle amérindienne de la sphère purement anthropologique ou ethnologique en la réinscrivant dans un processus historique. Son enquête sur le wampum, icône de « l'indianité » du nord-est américain, ouvre des perspectives nouvelles en faisant des perles des colliers des objet interculturels et, par conséquent, selon une réflexion qui l'occupe depuis au moins une dizaine d'années, un objet qui participe d'un processus identitaire¹⁴². Les objets étrangers ou étranges (les deux termes se recoupent bien souvent) participeraient, selon lui, à la constitution d'une identité en perpétuelle redéfinition. Celle-ci se caractérise par sa capacité à se renforcer en s'ouvrant à l'apport étranger, en instituant une brèche temporelle dans son propre système, temporalité scandée par la venue d'événements. La nouveauté, l'étrangeté et l'évènementiel participent de chaque communauté, empêchent une définition de celle-ci comme structure et favorisent l'idée de processus historique. « La référence à une totalité sociale saisie en synchronie rend inintelligible la temporalité des pratiques. On y accède en revanche en partant des acteurs et des enchaînements de leurs attitudes »¹⁴³, écrit Alban Bensa.

Ces constats récents formulés par Turgeon et Bensa inclinent donc à ne pas parler de la culture matérielle des Amérindiens ou des jésuites dans l'absolu, ni à concevoir les communautés comme des entités au préalable définies culturellement et idéologiquement.

¹⁴⁰TURGEON, 2003a, p. 85.

¹⁴¹MORISSON, 1984, p. 14. Il n'explique pas vraiment ce constat mais, il nous semble qu'il a voulu, comme Laurier Turgeon, se démarquer de l'idéologie fonctionnaliste et technologique qui prévalait dans les années 1980.

¹⁴²TURGEON, 2005, p. 75-83. Voir également, pour l'analyse des constructions identitaires qui impliquent d'utiliser une méthode pluridisciplinaire qui entrecroisent analyse ethnographique et historique, TURGEON, 2003b, p. 129-160.

¹⁴³BENSA, 2006, p. 220. Claude Lévi-Strauss a lui-même montré l'importance des emprunts et de la dimension historique dans la compréhension des cultures amérindiennes, voir, par exemple, le chapitre « Mythes indiens, contes français » dans LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 241-255. À cet égard, Alban Bensa semble lui imputer un formalisme dont Lévi-Strauss a été en effet le représentant, mais qu'il a tempéré, voire souvent mis en doute, dans ses propres enquêtes. Je remercie David Howes à qui je dois cette compréhension de Lévi-Strauss.

L'enquête historique préside à toute réflexion anthropologique. Il n'y a pas d'objets propres à une culture donnée hors du temps et des hommes, et qui continueraient à signifier par eux-mêmes. Aussi ne faut-il pas trop s'éloigner des *Relations* qui servent de fil conducteur à notre enquête.

3.2.3.2 Sillery au cours des décennies 1670-1682 : de nouvelles modalités spatiales et culturelles

Un an après le commentaire d'Enjalran (1676), Jacques Vaultier (1646-1707), en charge de la mission de Sillery, loue l'application avec laquelle les Abénaquis tentent d'assimiler les prières et la facilité avec laquelle ils abandonnent leurs pratiques rituelles (RJ 60, p. 234-236). L'écriture, sous la forme de pictogrammes, est encore utilisée pour mémoriser et « intérioriser » les prières catholiques (RJ 60, p. 240). Pourtant, comme les Montagnais et les Algonquins avant eux (RJ 25, p. 160), le père souligne qu'ils ne restent pas toute l'année dans le village : ils s'absentent durant les longs mois d'hiver pour leur chasse sans être accompagnés d'un missionnaire (RJ 60, p. 238). On ne saurait trop insister sur cette fréquentation saisonnière, car elle explique à bien des égards pourquoi les Abénaquis se soumettent sans trop rechigner aux jésuites. Rien n'interdit de penser qu'ils poursuivent leurs rituels et leurs croyances traditionnelles au moment où ils en ont le plus besoin : au cours de la chasse et des expéditions. Nul doute que c'est pour cela que Vaultier ne baptise que ceux qui le demandent avec insistance (RJ 60, p. 238). Les missionnés semblent ne pas avoir abandonné leur croyance, même baptisés et comptabilisés parmi les chrétiens domiciliés. Des Abénaquis adoptent les doctrines et les rituels catholiques, appris au cours de l'été à Sillery, sans qu'ils aient nécessairement besoin de remettre en cause leur culture traditionnelle¹⁴⁴. Le climat, somme toute, serein du village de Sillery dans les années 1670-1690 pourrait s'expliquer par ce mode de vie déparagé entre quartier d'hiver loin de l'autorité coloniale et quartier d'été à l'intérieur du village sous tutelle jésuite. De plus, certains Abénaquis décident de ne pas y revenir et de s'installer dans d'autres villages algonquiens non chrétiens comme l'indiquera Jacques Bigot six ans plus tard (RJ 62, p. 140).

En 1682, les Abénaquis, au nombre de 500 à 700 personnes, ont pratiquement remplacé tous les Algonquins à Sillery (RJ 62, p. 36, 258). Il ne fait pas de doute, à la lecture des

¹⁴⁴CALLOWAY, 1990, p. 51-52.

lettres de 1681 (RJ 62, p. 24-52) et de 1682 (RJ 62, p. 108-148) de Jacques Bigot, que les anciens espoirs de « réduire » les Amérindiens grâce à l'instauration d'un règlement sévère à l'intérieur d'un bourg soient encore dans son esprit. De ce point de vue, le missionnaire superpose deux conceptions spatiales et idéologiques au sujet des villages des domiciliés. L'une est encore imprégnée de l'éthique de la première moitié du siècle dont Paul Le Jeune peut être considéré comme l'instigateur ; l'autre dépend de la manière dont il s'adapte à la réalité algonquienne. Dans les faits, on l'a dit (1.7), Sillery, en dépit des efforts des missionnaires, n'a jamais été un village strictement limité et distinct de l'espace environnant. Le Jeune et ses confrères l'ont souhaitée close sur elle-même, coupée du monde qui l'entoure sans que pourtant les Montagnais et les Algonquins ne cessent de la quitter pour leur chasse ou par lassitude. En dépit de ces absences prolongées, les missionnaires ont cru jusqu'en 1642 qu'un encadrement religieux issu de la culture européenne transformerait à moyenne échéance les Algonquiens en sujets français et catholiques, qu'il suffirait qu'ils s'habituent à l'agriculture pour que leurs courses et leurs modes de vie cessent (RJ 11, p. 190-192 ; RJ 14, p. 216-220). À partir des années 1650, les jésuites ont cherché à en faire des exemples pour l'ensemble des habitants français. Le village de domiciliés, comme cela fut le cas pour celui des Hurons (chap. II) se devait d'être également une sorte de phalanstère dévot qui fasse la preuve aussi bien de l'efficacité de leur apostolat que de la prédisposition des autochtones à devenir des chrétiens exemplaires, selon le projet tridentin de sanctification des laïcs. Cette idée d'un espace sanctifié et sanctifiant que constituerait la « réduction » se retrouve en filigrane dans la description de Sillery, puis de Chaudière, par Jacques Bigot au début des années 1680 (RJ 62, p. 110, 124-126 ; RJ 63, p. 44-48). Par moments, l'église est décrite comme le centre névralgique de l'organisation villageoise (RJ 62, p. 32, 112, 122 ; RJ 63, p. 46, 48) se rapprochant du village de Lorette tel qu'il fut décrit par les pères dans les années soixante et soixante-dix. Dans sa lettre de 1682, Bigot use pratiquement des mêmes termes que Chaumonot pour le village des hurons chrétiens : leur emploi du temps est réglé en fonction des offices religieux et de la prédication que le missionnaire prononce dans le lieu de culte (RJ 62, p. 112). Les maîtres mots des « réductions » iroquoiennes de la seconde moitié du siècle viennent sous sa plume : « ordre et régularité » (RJ 62, p. 112) relayés par la présence du dogique Étienne Neketucant élu par le missionnaire et les capitaines abénaquis en 1682 (RJ 62, p. 108-110). Cependant, l'impression générale des lettres ne permet pas de conclure que Sillery est véritablement une « réduction » au sens

où l'entendait Paul Le Jeune. En fait, le village est avant tout un refuge ou un lieu de regroupement interculturel, comme cela est le cas, à la même époque, dans le Pays d'en Haut (RJ 61, p. 70, 148)¹⁴⁵. De plus, comme nous l'apprend Jacques Bigot en 1684, les Abénaquis n'installent pas toujours leurs cabanes dans le village même de Sillery mais plutôt à proximité du fort ou dans les campagnes environnantes (RJ 63, p. 82).

Comme dans les villages-refuges des Grands Lacs, Sillery se caractérise par une forte interculturalité et un pluralisme religieux accueillant des Abénaquis d'Acadie qui connaissent à peine, sinon pas du tout, les prescriptions religieuses des jésuites (RJ 62, p. 110). Espace parcouru, traversé, il s'alimente d'apports extérieurs. C'est d'ailleurs cet extérieur aux limites exponentielles qui enrichit sans interruption ce microcosme au cours du XVII^e siècle. Cela était déjà vrai pour la période de 1637 à 1657 alors que les jésuites ont cherché à échapper aux avanies des épidémies et des guerres qui décidaient de la configuration spatiale et démographique des villages autochtones enclavés dans la colonie. Ils n'ont pourtant jamais cessé de tenter de créer un espace idéal hors de cette histoire mouvementée, un lieu sanctifié par leurs efforts et leurs néophytes, qui offre un front uni à la fois contre divers projets civilisateurs – dont ils se désolidarisent à partir de 1642 – et contre la volonté des autochtones, même chrétiens, qui cherchent coûte que coûte à poursuivre leur mode de vie. Les jésuites ont tenté de faire perdurer cet idéal spatial, non contingent, comme l'indique cette remarque de Bigot : « les chrestiens de cette nouvelle mission, m'ont voulu obliger de mettre par escrit l'exercice ordinaire du Jour qu'ils gardent, m'assurant que cela raviroient en France les communautez les plus reglez » (RJ 62, p. 110); en 1684, alors même que certains autochtones abandonnent la foi, il ajoute : « Dieu ne permet ses sortes de faute dans La plus part de nos sauvages que pour les porter a une plus grande vertu et plusieurs sont veritablement saints maintenant » (RJ 63, p. 44). La Compagnie de Jésus n'a jamais abandonné, au XVII^e siècle, l'utopie de réaliser une cité de Dieu par l'entremise de ces nouveaux peuples, ces « nouveaux Adams », une cité céleste et angélique qui naîtrait de leur labeur et de l'innocence des Amérindiens : « Je croy qu'il est difficile à des personnes qui ne voyent pas ce qui se passe de concevoir comme ces Sauvages qu'on regarde comme les plus grossiers personnes du monde se soumettent systost à pratiquer ce qu'il y a de

¹⁴⁵WHITE, 1991, chapitre I : « Refugees : a world made of fragments », p. 1-49. Colin Calloway insiste sur ce point au sujet du village abénaquis de Saint-François au début du XVIII^e siècle. D'après lui, il ne s'agit pas à proprement parler d'un village de type européen mais plutôt d'un centre de « réfugiés ». Dès que la menace s'estompe, un grand nombre d'Abénaquis quittent le village pour revenir vers leurs anciens territoires, CALLOWAY, 1990, p. 87.

plus relevé dans la religion Chrestienne » (RJ 62, p. 118). Avec la création du village de Lorette, on a vu comment ce « rêve » perdurait au-delà des années 1660 par l'entremise de la dévotion de la maison de Lorette, de l'imposition d'une structure architecturale qui appartienne à la fois au modèle domestique européen et liturgique (chap. II). À Sillery puis à Chaudière, dans les années 1680, cet idéal existe et ce, malgré une réalité qui vient souvent le contredire, comme il existe aussi, au même moment, au village iroquois de La Prairie (RJ 58, p. 78 ; RJ 59, p. 258, 262, 274 ; RJ 63, p. 166).

Et pourtant, que de différences entre ce projet religieux et la réalité ! Les Abénaquis, qui arrivent dans la colonie laurentienne, ne se convertissent pas tous (RJ 62, p. 32). Leur installation dans le village n'implique pas leur adhésion aux décrets catholiques. De surcroît, leur nombre toujours plus important en 1681-1682 ne permet plus une direction et un contrôle tel qu'il pouvait avoir lieu trente ans plus tôt avec les Montagnais et les Algonquins. Bigot a beau dire qu'il ne cédera pas aux menaces de quelques Abénaquis qui disent retourner d'où ils viennent si on ne les laisse pas boire (RJ 62, p. 34), on voit bien qu'il n'est plus question ici de leur faire jurer de manière solennelle l'abandon de telles pratiques, comme cela fut le cas avec les Hurons en 1674 (RJ 60, p. 88). Bien au contraire, dans sa lettre de 1682, Bigot abandonne l'idée de toute coercition et prêche la douceur et l'infime patience (RJ 62, p. 130). Il est frappant d'ailleurs de constater la manière dont il décrit les frictions entre les Abénaquis, dont son instruction départageant les convertis des non-convertis doit être la raison principale (RJ 62, p. 120). Il récrimine contre les femmes qui se disputent sans dire le sujet de leur discorde. Il en appelle à la charité et à l'amour cordial inhérent à toute communauté (RJ 62, p. 120). Il invoque un Dieu aimant et miséricordieux pour empêcher les plus zélés de ses ouailles d'exclure ceux qui résistent encore au message chrétien (RJ 62, p. 130) ou afin que les plus dévots réconfortent ceux qui rencontrent des difficultés dans l'assimilation du christianisme (RJ 62, p. 132). Surtout, Bigot en appelle à l'amour qu'il leur porte : « je leur dis à tous hautement quand vous tomberiez mille fois dans le péché je ne cesseray jamais de vous instruire, je vous ayme trop, je ne perdray point courage » (RJ 62, p. 130).

Il faut dire qu'en 1682 Bigot est seul, mais il ne se dit pas « abandonné » au milieu des autochtones comme s'en plaignaient les premiers missionnaires de la Nouvelle-France des années 1620-1630¹⁴⁶. La proximité des colons et de la ville de Québec pouvait constituer

¹⁴⁶Le sentiment de solitude et d'abandon des missionnaires au milieu des Amérindiens revient comme un leitmotiv dans ces années-là.

un soutien appréciable. À le lire, ce n'est pourtant pas cette présence qui le réconforte mais celle de ses missionnés qui partagent avec lui les difficultés de son apostolat. En fait, Jacques Bigot se présente tout au long de la lettre de 1682 (RJ 62, p. 108-148) intégré parmi un peuple qui l'aime et qu'il aime. Cette tendresse mutuelle donne un caractère irénique à l'atmosphère particulière du village de Sillery des années 1680 et de celui de Chaudière à partir de 1683.

Il est troublant néanmoins que les dissensions intestines qu'il décrit ne soient pas expliquées. Pour Bigot, le fait que ces disputes soient principalement dues aux femmes rend inutile l'exposition des sujets de discorde, tant il est connu que la gente féminine est sujette aux calomnies et à la jalousie. Il se pourrait que les femmes comme « maîtresses des cabanes » devaient représenter les groupes familiaux en l'absence des hommes et que cela soit la raison pour laquelle les tensions liées à la christianisation des groupes s'exprime à travers elles. De plus, il est probable qu'elles n'aient pas toujours suivi les chasseurs et qu'en leur absence elles aient été amenées à cohabiter avec les pères de manière plus prolongée¹⁴⁷. Dans tous les cas, il est impossible en ne s'appuyant que sur les lettres de Bigot de savoir s'il s'agit de véritables factions. Toutefois, la possibilité que les plus mécontents puissent quitter Sillery devait juguler ce climat de mésentente.

En effet, le processus de conversion obéit à l'organisation sociale des Abénaquis, comme l'indique cette remarque du jésuite qui, incidemment, nous renseigne sur la manière dont les Amérindiens s'approprient l'espace catholique de la « réduction » : « toute la parenté de la Cabane d'une nommée Marguerite est venue du pays pour recevoir la même grace [le baptême] de pres de 25 personnes » (RJ 62, p. 24). On retrouve ici l'importance du groupe familial qui constitue la cellule de base de la société abénaquise, un groupe qui se qualifie moins par l'appartenance à une maison que par sa capacité à se rejoindre à des moments clés afin de renforcer les liens de parenté. Marguerite vit bien dans la réduction, à l'intérieur d'une maison, mais sa parentèle ne correspond pas à la cellule domestique et encore moins à la structure villageoise de Sillery : les liens d'affection et de solidarité dépassent ce type d'organisation domestique et villageoise. Aussi Sillery se démarque-t-il du village de réduction iroquoien de Lorette où les maisons-longues tenaient un rôle essentiel dans les rapports de parenté. À Sillery, des champs sont cultivés, il y a bien un

¹⁴⁷ Bigot écrit que les femmes sont « maîtresses des cabanes ». Cependant, les ethnologues et les anthropologues font des Algonquiens, Abénaquis y compris, des sociétés obéissant au principe patrilinéaire et, la plupart du temps, patrilocal. Nous n'expliquons pas cette contradiction.

village avec des bâtiments d'écorces ; il n'en reste pas moins que l'organisation villageoise ne décide pas de l'appartenance des domiciliés. Le référent essentiel reste encore la contrée d'origine. D'ailleurs, deux ans plus tard, Bigot nous apprend que « quatre autre familles alliées de celle de Marguerite » se trouvent à Sillery depuis peu (RJ 63, p. 78).

Autre aspect nouveau dans l'apostolat jésuite : les missionnaires s'accommodent de la mobilité de leurs missionnés. Leurs allées et venues de l'Acadie à la vallée laurentienne ne fait l'objet d'aucune récrimination (RJ 62, p. 260) ; l'absence de police ou de discipline n'est pas non plus évoquée. Les religieux semblent avoir abandonné l'idée de la « réduction » comme village clos qui ancrerait les autochtones à un territoire organisé selon les schèmes occidentaux. Le cas des Abénaquis est loin d'être unique, il pourrait fort certainement s'appliquer à d'autres missions jésuites qu'elles soient algonquiennes ou iroquoïennes. Il reste que Bigot semble se situer à la confluence de deux conceptions apostoliques : la première, et la plus ancienne, est la volonté de créer un village chrétien où tous les habitants seraient devenus des agriculteurs sédentaires (RJ 14, p. 218-228) ; et l'autre, plus pragmatique, serait d'accepter les départs saisonniers des hommes pour la chasse ou la guerre. Néanmoins cette flexibilité spatiale chez les Abénaquis n'est pas seulement due aux alternances saisonnières. Au cours du XVII^e siècle ; ils vivent, si on peut dire, « à cheval » entre deux territoires : leur village en Acadie et celui dirigé par le missionnaire à Sillery. Il en sera de même quelques années plus tard, en 1683-1700, à la « réduction » de Saint-François lorsqu'ils s'installeront sur les rives de la rivière Chaudière.

Bigot choisit de présenter ces allers-retours à son correspondant sous un jour avantageux. Les Abénaquis font la navette de leur ancien à leur nouveau village pour convaincre leurs parents de se rendre à la mission sous tutelle jésuite (RJ 62, p. 36, 260). Leur voyage serait motivé par un souci de regrouper leur parentèle afin de s'établir à Sillery. En somme, leur nomadisme favorise leur sédentarité et, par voie de conséquence, leur christianisation. Cependant, il n'est pas sûr que les Abénaquis aient cherché à s'installer définitivement dans la vallée du Saint-Laurent dans les années 1675-1700. À la différence des Hurons de Lorette, les guerres dans leurs contrées n'ont pas totalement détruit leurs habitats et leurs ressources. En fait, leur déplacement serait une manière de ne pas abandonner leurs anciens territoires plutôt que, comme Bigot semble le penser ou le faire croire, de s'établir sur de nouvelles terres. Leur retraite à Sillery, puis à Chaudière et plus tard encore à la rivière Saint-François, leur permettrait de temporiser les tensions constitutives des guerres avec

les colons de la Nouvelle-Angleterre ou les Iroquois, d'éviter des pertes humaines, de mettre à l'abri les femmes, les vieillards et les enfants et de restaurer leur forces. Un document de 1708, cité par Honorius Provost, confirmerait que les Abénaquis (du moins un grand nombre) n'ont pas abandonné leur pays pour le village jésuite : « Sauvages de Canibequy [Kennebec], qui sont dans leur village actuellement [...], étant tantost en Canada et tantost d'un autre costé »¹⁴⁸.

En outre, en 1680-1682, les Abénaquis n'acceptent pas tous le christianisme. Comme on l'a vu, des dissensions s'élèvent parmi les femmes qui semblent être plus nombreuses à demeurer tout au long de l'année dans le village (RJ 62, p. 32). L'organisation de Sillery semble à vrai dire complexe. Toutefois, à partir des lettres de Bigot, on peut distinguer des catégories sociales qui permettent d'émettre des hypothèses sur la façon dont les choses ont pu se passer à Sillery. Les disputes entre les « maîtresses des cabanes » suggèrent qu'il y aurait des cabanes chrétiennes et d'autres réfractaires à la doctrine jésuite (RJ 62, p. 38). Les chasseurs (souvent jeunes), revenus l'été au village et qui vivent dans la cabane du groupe familial auquel ils appartiennent, constitueraient un second groupe (RJ 62, p. 36). De plus, il y a les capitaines montagnais et algonquins chrétiens comme Noël Tekouarimat, successeur de celui qui avait évangélisé les Kennebecs vers 1650. Ils sont mentionnés et bien qu'ils doivent être minoritaires, ils continuent à jouir d'une autorité morale (RJ 62, p. 32). À peine évoqué, il y a un voisinage français (RJ 62, p. 24-32), 128). Finalement, la parenté restée en Acadie hante, si on peut dire, le village des réfugiés (RJ 62, p. 24-62).

Il faut aussi faire une place à part aux autres domiciliés de la colonie et, par là, aux autres « réductions », en particulier celle de Lorette qui, en 1680, possède une des plus belles chapelles de la Nouvelle-France. Elle sert de référent aux frères Jacques et Vincent Bigot mais aussi aux Abénaquis, comme un passage de la lettre de 1681 le suggère. Une femme qui vient juste de perdre son enfant offre « sa belle robe dès qu'elle mourut pour L'envoyer a Lorette et pour y faire prier Dieu pour elle par les Hurons » (RJ 62, p. 38). Pourquoi ce don n'était-il pas adressé à l'église de Sillery qui pourtant est l'église qu'utilisent les Abénaquis ? Ne serait-ce pas parce que se dessine en cette année 1680 un nouveau type de chapelles, une nouvelle référence culturelle que l'on peut qualifier de sanctuaire catholique amérindien témoin d'une conception culturelle inédite des chapelles dont les Hurons de Lorette auraient créé les composantes singulières ? Rappelons qu'ils sont parmi les pre-

¹⁴⁸ « Recensement général fait au mois de novembre 1708 de tous les sauvages de l'Acadie (n° 751) », collection Ayer, New Berry Library, Chicago cité par PROVOST, 1974, p. 79.

miers autochtones à avoir assigné aux sanctuaires catholiques un rôle nouveau : thésauriser les biens les plus précieux tels les pelleteries, les peaux peintes et les wampums qui, on l'a vu au chapitre précédent, s'accumulent à compter des années 1670 dans les chapelles. Que ces dons se produisent souvent à la mort des parents laisse aussi présumer que les chapelles constituent de gigantesques tombeaux au sens amérindien du terme, autrement dit des lieux transitionnels entre le monde des vivants et celui des âmes. Dans tous les cas, force est de reconnaître que les Abénaquis passés au catholicisme s'agrègent symboliquement aux Hurons chrétiens par des dons. La chapelle huronne de Lorette s'imposerait alors comme un lieu appartenant à un réseau symbolique et matériel amérindien. Vers elle convergent les dons des Abénaquis – qui, à cette époque, ne sont éloignés des Hurons que de quelques kilomètres – dons qui s'ajoutent à ceux très nombreux des Hurons et des Français. Les Hurons, quant à eux, ont honoré l'église de Saint-Michel de Sillery en 1673 de présents qui doivent être encore visibles en 1680 (RJ 60, p. 74). Or, ces offrandes ne sont pas décrites par les jésuites comme des présents d'alliance entre les domiciliés. Elles s'inscrivent dans une économie supranaturelle en facilitant le passage des âmes des défunts dans une nouvelle vie qui se déroulerait auprès de Dieu selon la conception eschatologique catholique ou dans le « village des âmes » selon une conception autochtone. Dans l'un ou l'autre cas, les offrandes matérielles, les messes, les chants ou les prières dans un lieu particularisé intercèdent dans le destin des disparus et les relations qu'on entretient avec eux.

Ainsi, à la lumière de ces divers référents extravillageois, sous-entendus dans les lettres de Jacques Bigot, force est de reconnaître que la structure villageoise et domestique de Sillery, en raison de la façon dont les Abénaquis l'occupent, ne constitue pas une donnée culturelle essentielle. C'est dans la mesure où cet espace est interconnecté avec d'autres espaces qu'il acquiert une pleine valeur sociale et symbolique. L'établissement d'origine dont provient le flux de nouveaux arrivants au cours de ces années, les territoires de chasses que parcourent le plus souvent les Amérindiens, la chapelle de Lorette comme lieu d'une nouvelle identité chrétienne et finalement, avec l'évocation de dons aux chapelles, le « pays des âmes », celui où vivent les morts – et ils sont nombreux à cette époque –, sont autant d'espaces hautement significatifs.

En somme, l'église de Sillery ne joue pas un rôle structurel fort dans la manière dont est présenté le christianisme des Abénaquis. Elle n'a pas, comme cela avait été le cas à Lo-

rette, vocation pour les jésuites de configurer l'espace chrétien. On pourrait avancer qu'il ne pouvait en être autrement compte tenu de la manière dont les Abénaquis utilisent le village laurentien, soit comme un refuge temporaire plutôt que comme un nouveau lieu d'établissement. Rappelons aussi que Sillery ne fournit pas aux autochtones de quoi subsister. La famine est endémique en raison de la pénurie de terres à exploiter (RJ 62, p. 42). Si la guerre ne faisait pas rage à l'est du Saint-Laurent, il est évident qu'ils retourneraient dans leur pays que jusqu'ici ils considéraient comme édénique et merveilleux, au dire d'un jésuite, en 1662 : « Ils habitent les bords d'une Riviere nommée Kenebeli, & cultivent un païs si délicieux à leur dire, qu'ils tiennent par tradition de leurs Fables, que le fils de celui qui a tout fait [Jésus], voulant se faire Sauvage, n'avoit point trouvé de terre plus belle que la leur pour y faire son sejour » (RJ 47, p. 140).

Jacques Bigot est conscient du caractère peu attractif du village laurentien. Il tente de consoler les missionnés en leur parlant du paradis qui les attend et de la fournaise qu'ils évitent en acceptant le christianisme qu'ils ont trouvé au village. Qui plus est, les estampes de l'enfer sont montrées par Bigot comme la conséquence néfaste de vivre dans un pays où règnent l'ivrognerie et l'absence de christianisme (RJ 62, p. 42), une autre manière de dire que ce pays était pour eux source de bonheur. D'ailleurs, un Abénaquis mourant à Sillery se dit impatient de voir ce paradis que leur promettent les Robes noires, tant la vie à Sillery lui paraît si peu conforme aux bienfaits que lui apportaient son ancienne vie (RJ 62, p. 40).

Il n'y a rien sur quoi j'insiste davantage en les instruisant [...] qu'a ne chercher que Dieu et le chemin du ciel, et quand je les ay un peu formés je ne crains point de leur représenter que ce pays où ils estoient est bien meilleur que celui cy pour les vivres, pour la chasse et pour la pêche, mais qu'au reste on n'y est point Chrestien et qu'après s'y estre bien enyvré on va de là pour toujours dans le feu [...], d'abord que quelqu'un arrive on vient me demander une image de l'enfer pour lui montrer (RJ 62, p. 42).

Et quand les récriminations (Bigot parle de « médisances ») s'élèvent derechef parmi les Abénaquis de Sillery, le jésuite ajoute : « je me Contente [...] de les envoyer au st Sacrement faire a Jesus et Marie la petite priere » (RJ 62, p. 42). Les images eschatologiques et les pièces d'orfèvrerie sont donc évoquées comme un pis-aller tant la vie chrétienne à Sillery est peu à même d'encourager les Abénaquis à se convertir et à préférer leur nouvelle vie de chrétien à leur ancien univers. Bigot semble à vrai dire gagné par le découragement, que suggère une lettre qui n'est pas faite pour être publiée. La pauvreté de ses moyens

pour aider les Amérindiens, le nombre toujours plus important d'arrivants, les maladies, la proximité des Français qui leur vendent de l'alcool (RJ 62, p. 26) ne permettent pas d'espérer mieux. Les estampes de l'enfer ou du paradis et le saint sacrement ne sont pas considérés comme des outils performatifs et convaincants, mais comme les derniers recours en l'absence d'autres arguments. Ceci explique en partie pourquoi il ne commente pas les images : « Je la [image de l'enfer] donne accompagnée de quelqu'autres et les plus instruits les expliquent et le plus souvent je me contente de les écouter » (RJ 62, p. 42). Il en va de même pour le saint sacrement : « je me contente la plupart du temps de les envoyer au st sacrement » (RJ 62, p. 42).

Même si le père utilise encore dans ses instructions des images de l'Enfer, elles ne sont pas accompagnées de paroles vindicatives. Il laisse les missionnés les interpréter, favorisant une appropriation plus personnelle : « Je leur montre quelques images que j'ay de L'enfer ; ou j'ordonne a quelque fervent Chrestien Capable de les instruire de les leur montrer et de les expliquer, et j'assiste quelquefois a ces sortes d'explications sans rien dire pour Connoitre de quelle maniere nos Chrestiens conçoivent nos misteres » (RJ 62, p. 132). C'est juste après l'évocation de cette manière très libre d'utiliser les images de dévotion, cette manière de laisser les autochtones les intégrer dans leur univers culturel comme ils l'entendent, que Bigot demande à son correspondant :

[...] quelques peintures du Jugement, de L'enfer, du purgatoire et du paradis selon l'idée que vous connoissez conforme a l'esprit de ces Sauvages vous m'obligerez infiniment. Je ne les souhaiteray de la meme grandeur de celles du pere Luc [Claude François] et sur de la toille afin qu'elles puissent se conserver » (RJ 62, p. 132-134).

Cette libre utilisation de l'imagerie catholique et de l'Eucharistie suggère que les Abénaquis ne sont pas passifs dans les tentatives d'incorporer la religion catholique. Les pénitences corporelles qu'ils s'infligent (RJ 62, p. 44) pourraient être une façon pour eux à la fois de s'arroger une responsabilité dans les catastrophes qui les touchent et d'y remédier. Notons que les mortifications peuvent s'agréger, sans trop de heurts, à la spiritualité algonquienne, marquée par une forte intériorisation et une individualité que nous avons notées lors de l'apostolat de Druillettes chez les Kennebecs en 1650. Cela serait un moyen pour chacun des individus d'endosser une part de l'effort qu'il faut fournir pour rétablir un équilibre spirituel et retrouver par l'ascèse une relation avec le fondement de son être. Il en irait de même pour la confession qui devient le sacrement le plus fréquent à Sillery, se déroulant une fois par semaine (RJ 62, p. 114). Somme toute, la principale activité du missionnaire

consiste à les écouter et à intervenir le moins possible dans leur quête spirituelle.

Néanmoins, les renforts spirituels proviennent surtout d'Acadie avec l'arrivée de toujours plus de réfugiés (RJ 62, p. 44). Les frères Bigot dérogent à la règle en acceptant que les nouveaux venus participent aux offices religieux avec les baptisés. Ils encouragent les non-convertis à s'adjoindre à leurs compatriotes à l'intérieur du sanctuaire. Cette formule semble bénéfique et revigorante, car elle permet aux Abénaquis d'unir leurs prières qui sont, en l'occurrence, des chants spirituels. L'église se transforme alors en espace sonore et esthétique : « Nos peres avouent aussy qu'ils n'ont point entendus de plus belles voix » (RJ 62, p. 46).

La lettre de 1682 de Jacques Bigot, peu de temps avant la relocalisation de la communauté à l'embouchure de la rivière Chaudière, ne parle pas du décor de l'église de Sillery dont les Abénaquis sont, avec les colons, les principaux usagers. En revanche, le missionnaire développe un véritable discours sur l'importance que le sanctuaire chrétien doit occuper pour les néophytes. Tout laisse à penser que les Amérindiens convertis ne fréquentent pas l'église comme le souhaiterait Bigot. Si tel est bien le cas, on comprend mieux pourquoi trois ans plus tard, il écrit que : « Tous demeurent maintenant esgallement a Leglise » (Bigot, 1685, p. 9), comme si une difficulté avait été surmontée. Qui plus est, l'idée de « la présence divine » à l'intérieur de l'église de Sillery semble échapper aux autochtones. On peut s'en convaincre ne serait-ce qu'en lisant de quelle façon il met l'accent sur la dimension sacramentale du sanctuaire : « Il n'y a point de lieu où ils puissent mieux entendre la parole de dieu que dans celui où Jesus repose » (RJ 62, p. 112), confie-t-il à son correspondant. Que l'église soit le lieu de la parole, cela n'a rien de surprenant ; pourtant ce n'est pas exactement ce qu'écrit Bigot qui dit plutôt qu'elle est le lieu où elle s'entend le mieux. Cette qualité acoustique assignée à l'église s'expliquerait par la présence effective de Dieu sur l'autel. C'est rejoindre assurément son auditoire amérindien que de s'exprimer de la sorte.

En effet, ce qui frappe chez les peuples autochtones du nord-est américain, algiques et iroquoiens confondus, est l'importance accordée à la qualité du message délivré. La forme détermine le fond ; du moins n'y aurait-il pas de discours important sans une forme élaborée. Le corps de celui qui délivre le message, qui communique avec un interlocuteur, une personne ou une instance spirituelle doit être physiologiquement bien disposé à la communication verbale. Il faut lever toute obstruction (psychologique ou physique) qui

pourrait amoindrir la portée de la « parole ». Le lieu de la communication ainsi que les présents aideraient à la bonne relation entre personnes ou registres surnaturels. En outre, le témoignage de Bigot concernant l'église de Sillery étaye une telle hypothèse. La tournure qu'il utilise – « il n'y a point de lieu où ils puissent mieux entendre que [...] dans celui où repose Jésus » (RJ 62, p. 112) – semble renvoyer à la conception de l'espace sacré chez les autochtones concomitante d'une acuité sensorielle et spirituelle, des modalités de l'inscription des corps dans un espace « animé » d'esprits. Alors que pour les catholiques, l'église est sacrée à l'exclusion de tout autre espace, Bigot dit ici que l'église de Sillery est plus sacrée que les autres espaces parce qu'elle détient Jésus, parce que l'esprit de Jésus se trouve tout particulièrement entre ses quatre murs. C'est un espace « animiste », détenant une force « relative » (dans le sens de possibilité d'agir ou d'entrer en relation) qui confère au lieu une vertu singulière. Le sanctuaire serait alors une zone cosmique au même titre qu'une portion d'un paysage, d'un rocher ou d'un lac¹⁴⁹. Car, tout n'est pas animé de forces spirituelles dans l'univers des Algonquiens, mais tout peut l'être. Cette potentialité dépend à vrai dire de la mise en éveil des hommes, de leur vigilance à l'égard de l'univers qui les entoure. Il n'y a pas de lieux, d'espaces, d'objets animés, de partenaires sans une mise en contact corporelle, sensorielle et, par là, spirituelle. Les choses ne signifient rien en dehors de leur saisie. Alors que pour un jésuite, une église, un saint sacrement, une statue « existent » en dehors des hommes qui les sollicitent, détiennent une énergie sacrale par eux-mêmes en raison de leur origine transcendante et divine, dans l'univers immanent algonquien, il n'y a de communication spirituelle que par l'établissement de relations entre deux entités inscrites dans la trame matérielle et spirituelle du monde. Aussi, dans les conceptions amérindiennes, n'y a-t-il pas vraiment d'objets; il n'y a que des relations. Il n'y a pas d'esprit ou d'intelligible, pas de pouvoir sans interactions fluides entre des corps vivants ou, pour reprendre Robert Redfield cité par Morisson, « The cosmos is personal and humanlike »¹⁵⁰. Étant donné, qu'il n'y a de relations qu'intersubjectives¹⁵¹ et que cette subjectivation passe par des procédures rituelles particulières qui améliorent les qualités sensibles et matérielles des espaces intermédiaires, on conçoit pourquoi le saint sacrement trouve une résonance particulière dans le contexte algonquien.

¹⁴⁹Pour une présentation générale de cette notion, voir BERLO ET PHILLIPS, 1998, p. 22-23.

¹⁵⁰MORISSON, 1984, p. 61.

¹⁵¹MORISSON, 1984, p. 61 : « Their mentality and ethics posited that social relations with other-than-human persons shared the same behavioral rules as human intercourse ». Pour une analyse de certaines implications épistémologiques de l'animisme, il faut lire DESCOLA, 2005.

De fait, s'il est un objet sacré dans le catholicisme qui partage des affinités avec les conceptions animistes des Algonquiens c'est, à notre avis, les espèces sacramentelles. Ces dernières, considérées comme le sang et le corps du Christ, rendent possibles l'actualisation du « don » de Dieu au fidèle par le truchement de la consécration du pain et du vin à la messe, puis l'élévation de l'hostie qui marque l'imminence de cette présence tangible de Dieu parmi les croyants à l'intérieur du sanctuaire (Fig. 3.3). Il n'est pourtant plus le seul



FIG. 3.3: LECLERC, Sébastien, *Jésus Christ est élevé en croix à l'Élévation de l'Hostie*, gravure extraite des *Tableaux où sont représentés la Passion de N.S. Jesus Christ et les actions des prestres à la S. Messe avec des prières correspondantes aux tableaux*, (Metz, C. Bouchard, 1661), burin, 12,8 x 8 cm.

moment où on peut l'adorer, entrer en relation avec lui. La tendance à l'époque tridentine est de l'exposer de manière quasi permanente sur le maître-autel¹⁵². Le cercle blanc

¹⁵²COUSINIÉ, 2006, p. 14-20.

de l'hostie, visible le plus souvent au travers de la lunule d'une monstrance, se livre aux chrétiens (Fig. 3.4). Aussi le sanctuaire devient-il non seulement le lieu où réside le corps



FIG. 3.4: ANONYME FRANCE, *Ostensoir*, 1638-1639, argent, 43,3 cm de hauteur, Château-Richer (en dépôt au Musée de la Civilisation de Québec).

de Dieu, mais aussi le lieu où l'on peut y accéder « par du pur visible ». La disparition des chancels ou des jubés dans les grandes églises posttridentines¹⁵³ et l'exposition quasi permanente du saint sacrement conditionnent la présence du Christ à la possibilité qu'offrent les aménagements ecclésiaux de le « faire voir ». Moins détenir le « corps de Dieu » que le révéler, ce qui, bien entendu, constitue une évolution majeure de la modernité religieuse et du contexte socio-historique du catholicisme dans l'Occident latin.

¹⁵³ CHÉDOZEAU, 1998.

En 1699, Jacques Bigot, alors à Narantsouac (village abénaquis d'Acadie), exprime bien ce sentiment que le Christ « habite » les chapelles grâce à la présence eucharistique :

On ne sauroit entrer dans leur chapelle, sans qu'on y en trouve quelqu'un adorant Jésus Christ dans le Saint Sacrement ; ils s'exitent les uns les autres dans ce saint exercice, et tachent de tesmoigner par là combien ils sont reconnaissants de l'honneur que leur fait ce Dieu caché, de demeurer ainsy dans leur pauvre chapelle, quelques uns y viennent dès trois heures du matin ; plusieurs y passent les deux heures entières à genoux ; j'en connois qui ne manquent jamais d'y aller tous les jours à midy (RJ 65, p. 86-88)¹⁵⁴.

L'exposition du saint sacrement sur l'autel amoindrit l'importance de la messe et, par voie de conséquence, du prêtre dans la rencontre des fidèles avec le Dieu incarné. Par la vue de l'hostie au cœur de la monstrance, par les cierges qui l'éclairent et l'exaltent, par le déploiement d'une iconographie et de motifs décoratifs toujours plus éclatants et ouvragés, la présence tangible d'un Dieu circonscrit et corporel s'impose de manière spectaculaire. Au XVII^e siècle, il peut y avoir relation directe avec Dieu en tant qu'être incarné grâce aux vertus particulières reconnues à la vision. Celle-ci devient alors le canal sensoriel par excellence pour l'accessibilité au « tout Autre ». L'ingestion, au cours du rituel de la communion (environ deux à quatre fois par an), les processions du saint sacrement, la présence d'un efficace sacral à l'intérieur d'un contenu hermétique et opaque, comme l'étaient les armoires eucharistiques et autres anciens procédés de conservation, ne sont plus les seuls moyens de concevoir la présence réelle du Christ¹⁵⁵. Au XVII^e siècle, en particulier chez les jésuites, la vue s'érige en parangon de la relation au divin au détriment des autres sens, ce qui bien entendu ne va pas sans entraîner des contradictions abyssales. La remarque de David Freedberg au sujet des représentations est, à cet égard, éloquente : « la relation naît toujours d'une contemplation intense »¹⁵⁶. Et pourrions-nous ajouter : l'intensité de la contemplation résulte d'une impossibilité dans « l'acte de voir » de répondre à ce désir « de relation ». Là est l'indépassable équivoque : « Voir » est un acte de distanciation, distinction qui détruit et rend impossible la saisie du « sacré » et de « l'Incarnation ». Comment, dès lors, poser un regard sur Dieu sans du même coup se séparer de lui, comment « voir » ce Dieu incarné sans le désincarner ? Comment ne pas détruire cette proximité

¹⁵⁴Notons, au passage, l'importance des moments de la journée accordés à cette « adoration ». Elle se produit au cours de veilles nocturnes jusqu'à l'aube et au moment où le soleil est au zénith. « La pauvre chapelle » et le saint sacrement pourraient s'inscrire dans un cosmos régi par l'astre solaire.

¹⁵⁵FOUCART-BORVILLE, 1990, p. 349-381. Sur l'esthétique de « la transparence » que suppose cette promotion visuelle de l'Eucharistie, voir CERTEAU, 1987, p. 116-121.

¹⁵⁶FREEDBERG, 1998, p. 350.

agissante de Dieu « fait homme » que les rites médiatisés et cachés du prêtre, que l'opacité des réceptacles, que les paravents (au sens figuré : ce qui protège en cachant) des chœurs et des jubés, que la communion (comme enfouissement aux tréfonds d'un corps obscur) parvenaient à exprimer ? Nul doute que la visualisation du « corps du Christ », sans toutefois remplacer totalement la communion, le prêtre et la messe, atteste de la caducité de l'échange « réel » entre l'humain et le divin¹⁵⁷.

Il n'en reste pas moins que l'émergence de la vue comme procédure d'accessibilité au divin est encore envisageable ; par là même, elle se rapproche d'une conception animiste telle que l'a analysée Philippe Descola, selon qui l'animisme se caractérise par une homologie entre les existants d'un point de vue subjectif sans que cela implique un changement dans leur aspect extérieur respectif. L'hétéronomie des physicalités n'entraînerait pas une hétéronomie des subjectivités comme dans les sociétés occidentales. Aussi tous les existants partagent-ils un même univers régi par des principes subjectifs et sociaux similaires, une même conscience, une même façon de se penser au monde, tant pour les animaux que pour les êtres humains, les astres ou autres « objets » potentiellement vivants¹⁵⁸. L'accessibilité, *via* le sanctuaire, d'un Dieu incarné, qui s'est fait homme alors que sa présence n'est déterminée que par un objet aussi dissemblable physiquement qu'un ostensor est donc possible si l'on sort de la logique naturaliste de la culture européenne. Dieu s'est fait homme ; il a accepté de partager, sous la forme ritualisée du sacrifice, un statut « d'existant ». Par la « transsubstantiation », il accepte, dans un lieu et un temps donné, de poursuivre une relation terrestre, immanente avec le croyant par le sacrement de la communion (ingestion) et par la contemplation du pain enclos dans un réceptacle transparent ou translucide. Ainsi le saint sacrement échappe-t-il en partie à ce que Doran, après Gauchet, avait observé : Dieu est à ce point transcendant qu'il finit par se retirer totalement du monde des hommes¹⁵⁹. Avec le dogme de la « Présence réelle », le catholicisme n'est pas une religion exclusivement transcendante. L'immanence du divin se limite au mur d'un sanctuaire ou

¹⁵⁷ « Réel » au sens théologique et liturgique lorsqu'on parle de la « présence réelle » du Christ dans l'Eucharistie.

¹⁵⁸ Descola, 2005, p. 323 (tableau) : « Animisme : ressemblance des intériorités (continuités des âmes) et différence des physicalités (discontinuité des formes pouvant déboucher sur une hétérogénéité des points de vue) ».

¹⁵⁹ Marcel Gauchet, tout en notant le cas particulier du sacrement eucharistique, se refuse à conclure qu'il s'agit d'une présence divine au cœur de la texture du réel. Il est encore question, pour lui, d'un « Dieu tout autre » : « Réitération mystique de la venue réelle du Sauveur, le sacrement eucharistique n'en demeurera pas moins commémoration d'une absence, répétition rituelle d'un événement irrépérable », GAUCHET, 1985, p. 160. En fait, dans notre contexte jésuite, l'Eucharistie renvoie à la fois à une présence et à une absence selon les sources et le point de vue que l'on adopte.

à un réceptacle ajouré (ostensoir) ou clos (tabernacle) ; mais, force est de reconnaître que le Dieu des catholiques, en dépit de son « retrait » et de son inaccessibilité, est un Dieu corporel, immanent et circonscrit.

L'idée que l'église de Sillery en 1682 se résume, sous la plume de Bigot, au saint sacrement à l'exclusion des autres objets rituels et décoratifs de l'église, s'explique, à notre avis, par une volonté de ne pas provoquer de hiatus entre leurs expressions spirituelles et sensorielles et un catholicisme qui placerait « celui qui a tout fait » loin des fidèles, dans un espace céleste hors de leur portée. L'importance des cantiques spirituels et les tentatives de Bigot pour souligner que l'église est le lieu de médiation par excellence dans la communion et l'interaction entre eux et le « Grand esprit » – puisque celui-ci est « là » et n'attend, si on peut dire, que d'entrer en relation – montrent que les jésuites ont tenté de se couler dans l'univers autochtone en favorisant deux modalités de leur religion : l'exposition de l'Hostie et les cantiques spirituels (RJ 62, p. 114, 124). Ce sont bien les cantiques et l'Eucharistie à l'intérieur de l'église de Sillery qui constituent selon Bigot l'expression la plus aboutie du christianisme abénaquis :

Ils chantent rarement de leurs chants sauvages mais presque toujours quelques hymnes de LEglise traduits en leur langue. Il est difficile d'entrer dans Le village sans entendre chanter quelques uns ; quand ils travaillent aux champs Ils ne manquent au retour d'aller saluer J. C. au s^t Sacrement quoy que peut estre je ne leur aye parlé de cela que deux ou trois fois ; Ils ne travaillent point les matins qu'ils n'ayent d'abord esté a l'Eglise ou Ils demeurent quelque fois plus de demy heure en priere (RJ 62, p. 122).

On peut se demander si la douceur qu'il prête aux Abénaquis ne serait pas due à un « abandon » de sa part à la spiritualité autochtone, comme s'il devenait possible, tant son empathie est grande, de s'immerger dans l'espace musical et lumineux amérindien.

3.2.3.3 Encore la parenté

En 1682, les Iroquois menacent de détruire la colonie (RJ 62, p. 156) et les Abénaquis deviennent indispensables pour la protéger. Tous les efforts se portent sur les alliances et le renforcement de l'amitié entre les nations autochtones et les Français. De plus, Jacques Bigot est seul à présent avec les Abénaquis. Une affection et un respect mutuels naissent entre eux et le père (RJ 62, p. 134-138). C'est ce dernier point que nous allons examiner avant d'analyser le décor de 1683.

Que le thème de la parenté se retrouve de nouveau dans l'évocation d'un village amérindien n'a rien de surprenant. La parenté innervé la manière dont les autochtones perçoivent leur société. Mais la façon dont en parle Bigot, dans sa lettre datée d'août 1682, permet à la fois de préciser la notion et de mesurer les divergences entre la « parenté céleste » telle qu'elle était sous-entendue au moment de l'introduction de la dévotion de la maison de Lorette auprès des Hurons en 1670 (chap. II) et son évocation dix ans plus tard par Jacques Bigot à propos de ses liens avec les Abénaquis (RJ 62, p. 108-110).

Trois notes discordantes surgissent quand on compare les deux notions de parentés dans la « réduction » huronne de Lorette et dans celle algonquienne de Sillery. La première tient à la personnalité des missionnaires en charge. Chaumonot ne conçoit de parenté que divine afin de combler sa solitude physique et spirituelle. Dans ce cas, sa dévotion à la Sainte Famille n'a pas partie liée avec la culture amérindienne. C'est la conjonction de l'exil des Hurons et de la précarité de leur existence qui l'invite à s'identifier à eux ou plutôt à les identifier à sa quête éperdue d'une famille céleste (chap. II). Rien de tel pour Jacques Bigot en 1681 ; moins mystique, il accepte ses appartenances familiales et c'est grâce à la présence de son frère à ses côtés qu'il parvient à faire face à ses responsabilités apostoliques.

Le départ de Vincent pour la réduction iroquoise de Laprairie en 1682 attriste Jacques : « depuis un mois je suis separé d'avec mon frere [...]. Il est arrivé icy plus de cent personnes, leur arrivée a renouvelée la douleur que je n'avois pû m'empêcher de ressentir a son depart [...] Je suis obligé de me separer de luy pour lamour de J. C. ils [les Abénaquis de Sillery] doivent aussy bien que moy accepter cette separation » (RJ 62, p. 108). Aussi les Abénaquis s'associent-ils à sa peine d'autant qu'eux-mêmes sont aussi séparés de leurs parents restés en Acadie (RJ 63, p. 36, 74). Cette absence de parenté des deux côtés est transcendée au profit d'une relation plus étroite entre le missionnaire et ses missionnés. Bigot insiste : au lieu de compromettre leur ferveur, le départ de Vincent redouble l'affection que lui portent les Abénaquis (RJ 62, p. 108). La nomination d'un dogique, Étienne Neketucant, suppléant amérindien du frère Vincent (RJ 62, p. 108-110), montre à l'évidence que la relation entre Bigot et les Abénaquis est pensée à la fois sur le modèle fraternel et paternel, terrestre et céleste. Pour ainsi dire, il n'y a pas de distinction majeure, comme on avait pu le constater avec les Hurons, entre un ici-bas voué aux liens familiaux, aux affaires terrestres et un au-delà où loge une parenté incommensurablement plus spirituelle que les attaches terrestres. Sous la plume de Bigot, tout se joue à Sillery dans l'espace villageois.

Un an plus tard, il en sera de même à Chaudière quand viendra le temps de consoler les Abénaquis de leur exil : « souvent cette tristesse vient de souvenir de leurs parents qu'ils ont laissé dans leurs pays, je [...] leur donne espérance de les voir icy bons chrestiens comme eux » (RJ 63, p. 36). C'est, à n'en pas douter, répondre à un idéal amérindien que de définir une parenté spirituelle à partir et, sans jamais aller au-delà, d'une réalité historique, contingente et riche en interactions humaines.

La seconde divergence notable à relever est que le cadre domestique et liturgique ne sert pas de modèle pour fonder le thème de la parenté, comme cela fut le cas au village huron de Lorette. Cette parenté, telle que formulée par Bigot, se nourrit de déplacement, de mobilité contrairement à l'idée d'ancrage et de modèle architectural très présent dans la littérature concernant la chapelle de Lorette (2.2.2.3). C'est bien en évoquant les voyages entre l'Acadie et le Canada que Bigot développe l'idée d'un lien étroit parmi les membres des groupes familiaux (RJ 62, p. 36, 260). La parenté qui, comme avec les Hurons, dispose à la christianisation, procède du thème de la réunion mais d'une réunion qui passe par des allers-retours incessants. Lors de notre étude du thème de la parenté chez les Hurons, nous n'osions avancer l'idée que le modèle domestique huron, celui de la maison-longue, a certainement prédisposé Chaumonot à introduire la dévotion de Lorette parmi les Hurons domiciliés, mais la comparaison avec les Abénaquis laisse à penser que c'est bien l'une des raisons qui a favorisé la construction d'une *Santa Casa*. Comme les maisons-longues iroquoiennes, la maisonnette est aussi un espace conçu selon des appartenances familiales ; à Sillery, par contre, où le modèle villageois est beaucoup moins prégnant compte tenu des absences prolongées des Abénaquis, en particulier des hommes, mais aussi parce que la contrée d'origine reste le lieu de la parenté, le paradigme idéal de l'unité socio-culturelle des groupes. Même s'ils le souhaitent, il devenait difficile pour les jésuites de transplanter une telle dévotion familiale et domestique dans le village abénaquis.

Troisième et dernier aspect, et non des moindres, qui découle des deux autres, la parenté telle que présentée par Bigot n'est pas à proprement céleste bien qu'elle suppose une parenté spirituelle. L'affection qui lie Bigot aux Abénaquis est pensée sur le mode de la fraternité et de l'ici-bas. Dans une optique amérindienne, la parenté structure toute relation amicale et affective, Bigot ne pouvait donc pas échapper au vocabulaire de la parenté, mais ce qui frappe, c'est qu'il ne cherche pas à en tirer partie pour imposer une tutelle ou en appeler à une parenté divine. À vrai dire, il se coule plus dans la parenté spiri-

tuelle amérindienne qu'il ne tente d'adapter les autochtones, comme le fait Chaumonot, à la parenté céleste (chap. II). Il s'agit de rapports affectueux entre les hommes qui, n'ont pas besoin d'un vecteur transcendant mais d'une médiation toute terrestre qui unifiât les Abénaquis avec le jésuite et des territoires aussi éloignés que l'Acadie et le Canada.

Ainsi, l'élément marquant de l'histoire des méthodes d'évangélisation jésuite dans la seconde moitié du siècle est bien la congruence entre conceptions amérindienne et jésuite. En la matière, il y a véritablement adoption de la part des jésuites des modes de communication autochtones qu'ils soient visuels, audibles et dans une plus large mesure sensoriels. Le contenu est nouveau pour les autochtones, mais les procédés pour les transmettre appartiennent de plus en plus à leur manière de faire. Selon toute apparence, avec le cas de Sillery, ce compromis sur la forme a entraîné des concessions sur le fond. On l'a vu, Druillettes puis Bigot, trente ans plus tard, adoptent un point de vue inédit sur les missionnés. Ils reconnaissent la valeur et l'application avec laquelle les Amérindiens atteignent les sphères spirituelles. Sans jamais nommer leurs croyances qu'ils continuent de rejeter, ils n'hésitent pas à inscrire la conversion au catholicisme dans une expertise des autochtones qui passent par un effort mental et physique exceptionnel. Pour eux, les Abénaquis sont « dociles », mais à vrai dire, à lire attentivement leurs écrits, on se rend compte qu'il n'en est rien. En fait, Druillettes, Enjalran, Vaultier et surtout Bigot se montrent attentifs aux efforts des autochtones dans leur quête spirituelle. Il n'est plus temps de se moquer, de retranscrire la bizarrerie de leur accoutrement, de récriminer contre leurs pratiques rituelles. L'Amérindien comme « chose vue » s'estompe au profit de l'Amérindien comme « être à écouter ». Ceci est particulièrement vrai dans le cas de Jacques Bigot au début des années 1680¹⁶⁰. Les chants spirituels parcourent le village, les champs, l'église, les cabanes. Les prières requièrent un effort quotidien sans parler des instructions que les plus expérimentés délivrent (RJ 62, p. 114, 124, 132) ou les mortifications et les scrupules religieux qui les agitent (RJ 63, p. 42-44). On retrouve les composantes des relations de Druillettes, décuplées toutefois, car le Sillery de 1682 accueille au moins cinq cents personnes venues d'Acadie.

¹⁶⁰ Deux expressions de Bigot qualifiant la piété d'Agnès Pulcherie à l'intérieur de la chapelle de Saint-François sont significatives à cet égard : « Jadmirois quels entretiens pouvoit avoir avec J. C. une pauvre sauvagesse qui navoit reçu aucune Instruction particuliere, [...] elle me vint trouver, et me parla les mains jointes » (RJ 63, p. 46). C'est nous qui soulignons les chiasmes « audiovisuels ». Comment faire « entendre » la piété autochtone à un lecteur qui s'attend à ce qu'on la lui fasse « voir » sinon en obéissant à un principe synesthésique ?

3.3 Le village de la Chaudière (1683-1684)

Compte tenu du flux croissant des réfugiés et de leurs bonnes dispositions à se plier aux règlements chrétiens, les missionnaires décident, en 1683, d'installer la moitié des Abénaquis de Sillery sur les bords de la rivière Chaudière¹⁶¹. Ils viennent d'obtenir, le 1^{er} juillet de cette année, des terres du gouverneur Joseph-Antoine Le Febvre de La Barre (RJ 62, p. 266)¹⁶². Cette relocalisation a pour principal objectif de protéger une région menacée par les Iroquois. En effet, en 1683, alors même que les conflits reprennent contre les Iroquois, les Abénaquis forment avec les autres domiciliés (Hurons et Iroquois chrétiens) un contingent de belligérants (RJ 63, p. 62) indispensable pour la protection de la colonie laurentienne. Ils combattront, par exemple, aux côtés des militaires français dans les offensives contre les Tsonnontouans en 1684 (RJ 63, p. 56-58), puis en 1687 (RJ 63, p. 268)¹⁶³. Comme l'écrivait un jésuite en 1643, « Sault de la chaudière, lieu fameux par les embuscades des Iroquois, & défaite des Hurons » (RJ 26, p. 34) était une voie fluviale fréquentée par les ennemis. L'installation des Abénaquis à son embouchure, à quelques kilomètres de la ville de Québec, s'explique donc par une volonté de former une zone tampon entre les colons et les Iroquois, composée de valeureux guerriers et d'indéfectibles alliés¹⁶⁴.

3.3.1 Premier décor

3.3.1.1 Un décor lumineux

Au mois de décembre 1683, une chapelle d'écorce est placée sous le patronage de saint François de Sales (Fig. 3.5). C'est à cette occasion qu'apparaît pour la première fois la description du décor mentionné en introduction :

¹⁶¹Dans la lettre que Jacques Bigot écrit en 1685, on apprend, en effet, qu'il reste encore à cette époque un grand nombre d'Abénaquis à Sillery. Bigot, 1685, p. 16-17 : « nous avons maintenant la moitié de nos sauvages dans notre nouvel établissement [à Chaudière] ». Voir aussi le témoignage de Lahontan en 1684 : « Ceux de Silleri & du Saut de la Chaudiere sont composez de trois cents familles d'Abenakis » (LAHONTAN, 1990, p. 277).

¹⁶²L'acte de concession est reproduit dans MAURALT, 1866, p. 234-236 et dans SÉVIGNY, 1976, p. 163.

¹⁶³MAURALT, 1866, p. 181-192; HAVARD, 2003, p. 442.

¹⁶⁴C'est ainsi que Charlevoix présente les Abénaquis. Selon lui, ce sont des hommes d'une grande loyauté à l'égard des Français, d'un courage et d'une grande sagesse militaire. En somme, il ne leur manque aucune des vertus que l'on assigne à l'époque aux héros militaires, CHARLEVOIX, 1994, vol. 2, p. 626-627 et 776.



FIG. 3.5: GAULTIER, Léonard, *Portrait de François de Sales*, 1624, burin.

La veille [28 décembre] on dressa un autel dans L'Eglise de nostre Mission ou on exposa L'Image du St. que les sauvages ornerent de tout ce qu'ils ont de plus beau, tout L'Autel étoit couvert d'un grand nombre de Colliers faits de toutes sortes de figures, de Canons, de porcelaines, douvrages de Rassade [verroterie], de porcepy [porc-épic], j'y adjoutay ce que nous avons de plus beaux ornemens dans nostre Eglise, et autant de Luminaire quen put fournir nostre pauvre Mission (RJ 63, p. 26).

Comme on l'a dit, la contribution des Amérindiens à l'ornementation de l'autel trouve une partie de son explication dans l'absence d'objets dotés d'une sacralité nécessaire à l'instauration d'un sanctuaire catholique. Ni reliques ni statues miraculeuses ni saint sacrement ne sont mentionnés ici, le missionnaire semblant n'avoir qu'une estampe. Or, dans le catholicisme, celle-ci ne suffit pas à conférer à l'autel sa pleine valeur cultuelle. Par conséquent, la présence des colliers autour du portrait tiendrait-elle à l'aspect pour le moins parcellaire que les jésuites reconnaissent à l'image gravée ?

Disons que l'image nécessite un supplément : les piquants teints, les coquillages polis et les perles de verre apportent de la couleur, de la tactilité et de la lumière à une gravure qui en est dépourvue. Toutefois, la décoration clinquante de la chapelle de Saint-François n'est pas à mettre sur le compte d'une concession des jésuites à la culture amérindienne. À

vrai dire, elle renvoie autant à la sensibilité autochtone qu'à celle des chrétiens de l'époque moderne. Ce sont bien les dorures et les verreries qui ont la prédilection des décorateurs d'autels comme le rappelle Christiane Claer : « Dès le XVII^e siècle, parallèlement à une évolution que l'on observe dans les décors profanes, des miroirs exaltant dorures et lumières sont intégrés dans l'ornementation des autels »¹⁶⁵. De fait, l'accumulation de matières lumineuses autour de l'image est la manière la plus répandue d'octroyer le sentiment de vie qui lui échappe. En la circonstance, la remarque de Hans Belting sur le statut de l'image dans la culture occidentale est révélatrice :

[...] une image trouve son véritable sens dans le fait de représenter quelque chose qui est absent et qui peut donc seulement être là en image. Elle met au jour ce qui n'est pas dans l'image, mais qui peut seulement y apparaître. L'image d'un mort n'est donc pas une anomalie, mais précisément le sens originel de ce qu'est en règle générale toute image¹⁶⁶.

Que le portrait de François de Sales soit placé sur l'autel exacerbe cette dimension « mortifère ». L'autel catholique est perçu et conçu comme le tombeau du Christ, une tombe destinée à livrer son « corps » aux fidèles. Le caractère sépulcral de l'autel est indissociable de son importance rituelle. C'est parce que l'autel est le tombeau du Christ qu'il devient la table du sacrifice, le meuble indispensable à l'office eucharistique. À la différence de l'image, il est le lieu d'une « présence » à l'intérieur du sanctuaire. Le saint catholique, à l'instar du Christ, s'inscrit dans l'église suivant cette modalité dialectique de présence/absence dont les reliques et parfois les statues miraculeuses sont les éléments obligatoires¹⁶⁷. L'autel est le lieu de la disparition/apparition du Christ comme le sont les tombeaux pour les saints. Pas de présence sainte sans reliques, sans vestige inscrit dans l'espace transitoire du sépulcre. Aussi, d'un point de vue liturgique et anthropologique, un portrait gravé, pour assurer son rôle de « présentification » d'un homme saint, se doit-il d'être complété par des reliques ou

¹⁶⁵ CLAER, JACOBS ET PERRIN, 1986, p. 67. Pour les tabernacles, les tables d'autel et les retables français du XVII^e siècle, le plus souvent en bois doré, en marbres polychromes, sertis de pierres précieuses ou de bronzes dorés, voir COUSINIÉ, 2006, p. 14, p. 118-120. Ajoutons que la magnificence de l'autel eucharistique est loin de constituer une nouveauté au XVII^e siècle. Comme Barral I Altet le rappelle, l'autel en tant que « reliquaire » (détenant des corps saints) bénéficie dès l'époque carolingienne d'un revêtement doré ou argenté et d'un *antependium* orfèvré et les plus importants sont sertis de pierres précieuses, BARRAL I ALTET, 1990, p. 202.

¹⁶⁶ BELTING, 2004, p. 185.

¹⁶⁷ Rappelons que les premiers autels chrétiens furent construits sur les tombes des martyrs. « De cette liaison avec les tombes des martyrs vint l'usage de construire sur leurs tombes des autels, et par conséquent des églises, puis de mettre des reliques de martyrs dans les pierres des autels » (RENARD, 1993, p. 44). Pour le passage historique des dépouilles de saints au lieu sacré en passant par la consécration de l'autel par l'inclusion de reliques à l'intérieur de celui-ci (à l'époque carolingienne), il faut lire l'analyse relevant de l'anthropologie historique de Michel Lauwers, LAUWERS, 2005, p. 55-61.

un objet entré en contact avec sa sépulture ou son cadavre. Même à proximité d'un autel consacré, les représentations figurées ne permettent pas de convoquer le saint à l'intérieur du lieu de culte.

Par conséquent, ce qui est soumis à la vénération des Abénaquis, c'est moins le saint que son image. Jacques Bigot mise sur la valeur minimale et principielle concédée à la représentation chrétienne. Celle-ci est la figure de l'absent et c'est pour cela qu'elle se présente dans sa nudité, dépouillée de tout autre efficace sacrale (relique, eucharistie ou statue acheiropoïète). En effet, tout porte à croire qu'en l'absence de reliques, le portrait gravé du saint endosse une valeur négative. Dans le cas particulier de la chapelle de Saint-François de 1683, il s'agit de la représentation d'un homme mort dont le tombeau se trouve à des milliers de kilomètres. En somme, l'estampe ne renvoie qu'à une absence, ne configure qu'un manque, ne révèle qu'un déficit de matière et de sens. Les ajouts matériels et iconiques provenant des autochtones amenuiseraient ou compenseraient alors le déficit de présence corporelle et spirituelle que désigne l'image européenne.

Aussi est-il difficile de parler de décor de chapelle au sens traditionnel du terme. À vrai dire, Bigot témoigne d'un processus dynamique qui n'a pas vocation de durer ; il s'agit plutôt d'une sorte de « performance » associée à une circonstance particulière. Il indique d'ailleurs, juste avant de décrire l'autel, que le décor résulte de sa volonté de faire réaliser aux Abénaquis l'importance de la dédicace d'une chapelle pour la réalisation d'un lieu saint : « nous allions disposer nos sauvages a reconnoistre pour leur Patron et pour leur Pere ce St Prelat [...]. Nous commençasmes trois jours apres Noel à declarer solennellement dans l'Eglise que nous allions prendre ce saint pour protecteur » (RJ 63, p. 26). Il associe l'embellissement de l'autel à l'instruction et à la récitation des prières. Un dispositif audiovisuel est donc mis en place pour faire prendre conscience aux autochtones du rôle que le saint titulaire est amené à jouer dans la protection du nouveau village : « puis ils s'adresserent au St. Par une priere que je leur fis faire et qu'ils repeterent plusieurs fois pour animer leur Confiance envers le saint Protecteur » (RJ 63, p. 28). Il ne cesse d'insister : tous ses efforts consistent à inculquer aux Abénaquis l'éminence de François de Sales et la protection dont ils bénéficient en faisant de lui leur patron (RJ 63, p. 26-28). Pour le jésuite, la difficulté réside dans cette volonté de rendre tangible à ses missionnés cette présence titulaire ; il s'agit aussi d'associer la naissance du nouveau village chrétien à un des saints les plus représentatifs de la Réforme catholique.

L'exigence est nouvelle. Le village et la chapelle de Sillery, existant avant l'arrivée des Abénaquis, ne pouvaient répondre à ce besoin de protection. Rappelons que cette chapelle, construite en 1644, a été conçue pour les Algonquins et les Montagnais de ces années-là comme le spécifie le relationnaire de l'époque : « une petite Chapelle, sous le nom de Saint Michel [...]. La croisée fait Deux Chapelles, ou la Sainte Vierge & [...] Saint Joseph sont honorez. Ce petit bastiment fait tout expres pour les Sauvages [...]. Ces bons Neophytes en sont ravis, notamment la famille dont le chef porte le nom de ce glorieux Archange » (RJ 31, p. 138). Ainsi, la double titulature à saint Michel et à saint Joseph appartient à une époque où les jésuites espéraient convertir les Montagnais et les Algonquins. Leur désertion progressive du village à compter des années 1660 ainsi que la destruction par le feu du sanctuaire ne bouleverse pas les choix dévotionnels. L'église est reconstruite en tenant compte de leurs anciens destinataires dont on espère peut-être le retour en 1663. La seule différence majeure, avant l'arrivée des Abénaquis en 1676, réside dans le fait que ce sont les colons de plus en plus nombreux dans l'ancienne « réduction » qui s'approprient sans mal les dévotions. Ainsi, de 1676 à 1682, les Abénaquis ne bénéficiaient pas d'un patron qui pourvoierait à leur protection et qui conférerait une couleur particulière à leur christianisme. À en juger par l'insistance avec laquelle Bigot souligne la titulature de la chapelle sur la rivière Chaudière, on mesure à quel point l'érection de chapelles amérindiennes s'inscrit dans une toponymie chrétienne qui permet de placer chaque peuple autochtone sous la protection d'un saint qui lui soit singulier. La titulature participe pleinement dans l'esprit des jésuites de la seconde moitié du siècle de la création d'une nouvelle identité religieuse et nationale, catholique et amérindienne.

Du reste, à lire la lettre de 1684 de Bigot (RJ 63, p. 26-98) au sujet du village sur la Chaudière, c'est par la création d'un lieu de culte consacré et sanctifié que l'on escompte introduire les Abénaquis au christianisme. Toutefois, comme cela fut le cas pour les Hurons domiciliés, cette intégration ne se fait pas au détriment de la culture amérindienne et la façon dont elle entre en contact avec le sacré. En plaçant une simple image chrétienne sur un autel, en n'invoquant aucune présence sacrale, Bigot laisse un espace d'effectuation et d'expression aux autochtones, vacance symbolique et matérielle qui préside ici à la réalisation d'un décor interculturel.

Au XVII^e siècle, la représentation n'a pas une valeur effective en soi. Dans un contexte catholique, sans la proximité de matériaux considérés comme sacrés – un tombeau ou des

matières organiques ou d'origine divine comme les statues acheiropoïètes – les images ne sont pas sacrées, et encore moins, sacralisantes. L'apport de matériaux étincelants est une des manières parmi d'autres de leur conférer un caractère organique et sacré. Si les images sont – pour reprendre Belting – moins des re-présentations que « des présentations d'une disparition ou d'une absence », soit mortifères et nihilistes, les matériaux brillants quant à eux, sont chez les Européens une manière de leur insuffler la vie qui leur manque. En partie en raison de leur valeur symbolique et de leur capacité à réfléchir la lumière, les minéraux, les perles et les métaux sont donc très prisés par les Occidentaux. Au Moyen Âge, les diamants et les cristaux sont les matériaux de prédilection du divin¹⁶⁸. En décuplant, en diffractant la lumière naturelle, ils donnent la possibilité d'amonceler à l'intérieur du sanctuaire une énergie considérée comme divine ou d'origine divine (on a vu que c'est à peu près la même chose). Interfaces entre source solaire, flot lumineux du monde et microcosme culturel, comment ne pas évoquer les vitraux qui constituent des espaces transitionnels entre la lumière du monde provenant de l'extérieur et la lumière divine émanant de l'intérieur (l'autel)¹⁶⁹. Que les matériaux brillants s'amoncellent sur l'autel de la consécration alors que celui-ci est le lieu de la présence réelle du divin n'a donc rien de surprenant. C'est par la réunion et l'exacerbation de matières précieuses dans un espace aussi restreint qu'une chapelle ou un autel que l'on escompte introduire le fidèle dans la sphère sacrale.

Les objets lumineux de la liturgie catholique importent plus que les représentations figurées, ou plutôt il n'y a pas « d'image » sans lumière, ce qui fait dire à Jean-Claude Schmitt : « l'image médiévale s'impose comme une apparition, entre dans le visible, devient sensible. En un mot, elle s'incarne »¹⁷⁰. Rappelons également que les retables et les tableaux d'autel sont relativement récents en comparaison des châsses serties, des autels de marbre ou recouverts d'or et d'argent¹⁷¹. Les statues-reliquaires (à partir du IX^e siècle) pourraient être considérées à ce titre comme un des jalons essentiels entre matériaux lumineux et figurations¹⁷². Les autels médiévaux sont des complexes qui articulent et façonnent

¹⁶⁸Pour des plaques d'autels conservées remontant à la Basse Antiquité et à l'époque carolingienne, voir BOUSQUET, 1982, p. 201-232 ; pour les conceptions des minéraux et matériaux lumineux à l'époque médiévale, voir SCHMITT, 2002, p. 285-287 et COURSE, 2005, p. 20-36.

¹⁶⁹À ce propos, il faut lire la belle étude de Louis Marin sur l'abbé Suger et son entreprise décorative de l'église de Saint-Denis, MARIN, 1993, p. 211-232.

¹⁷⁰SCHMITT, 2002, p. 26.

¹⁷¹CHASTEL, 2005.

¹⁷²Les statues-reliquaires n'ont pas été acceptées sans difficulté par les clercs qui y voyaient un retour des « idoles païennes ». L'indignation de Bernard d'Angers au XI^e siècle à l'égard de l'effigie de Sainte-Foy de Conques est le cas le plus connu de la difficulté qu'il y a eu à imposer « les images » comme des objets

des contenants lumineux à l'intérieur d'un espace consacré. Les pièces d'orfèvrerie (reliquaires, châsses, vases, autels ouvragés), exaltées par les luminaires¹⁷³, les diamants et les pierres précieuses, sans parler des tissus chamarrés finement brodés de fil d'or et d'argent, sont chargés de caractériser le mystère sacré dont ils sont les réceptacles. Il en va ainsi dans les églises du Moyen Âge tout comme dans les sanctuaires de l'époque moderne. Les arts figuratifs comme objets autonomes font leur apparition à la fin de l'époque médiévale sanctionnant une rupture lente à s'imposer entre matière et visible¹⁷⁴. Encore au XVII^e siècle, les tableaux d'autel, les sculptures, les images gravées ne s'inscrivent dans l'espace cultuel que relativement à cette explosion de couleurs, à ce scintillement apporté par les cadres des retables, les pièces d'orfèvrerie et les luminaires.

Les décors lumineux des sanctuaires participent à une culture multisensorielle que Constance Classen évoque pour la période moderne¹⁷⁵. Le corps du croyant, à des moments donnés et selon un contrôle rigoureux, s'immerge entre « terre et ciel », dans un paradis terrestre, une Jérusalem céleste qui lui donne un avant-goût de félicité¹⁷⁶. Les lumières à l'intérieur du sanctuaire animent un espace, le peuplent d'une présence et créent une atmosphère merveilleuse et précieuse qui contraste avec la vie ordinaire. L'odeur de la cire, de l'encens au cours des cérémonies, la musique, la palette vive et colorée émanant des vitraux, des pierreries et des broderies, la beauté des autels ou des chancels sculptés incitent à un dépaysement sensoriel. C'est à l'intérieur de l'église, espace transitoire, que l'on allait à la rencontre de Dieu.

Les chœurs clos médiévaux sont conçus comme des écrans précieux ; les chœurs ouverts de l'époque tridentine rendent visible cet amoncellement de matières brillantes. C'est le grand changement qu'institue la modernité : ce qui se cachait à l'intérieur des châsses magnifiquement ouvragées, derrière les jubés ou les chancels du chœur (seulement accessible aux clercs) se livre dorénavant au regard de tous¹⁷⁷. Mais, et il s'agit d'une rupture épistémologique et anthropologique considérable, les complexes lumineux et polysensoriels

cultuels et sacrés. Sur l'histoire des statues-reliquaires, voir SCHMITT, 2002, p. 76-85 et en particulier sur sainte Foy de Conques, p. 142-146.

¹⁷³Pour l'importance des luminaires dans les églises, voir l'étude très complète pour la période médiévale de Catherine Vincent, VINCENT, 2004.

¹⁷⁴STOICHITA, 1999.

¹⁷⁵CLASSEN, 1998, p. 7.

¹⁷⁶Sur l'église comme matérialisation de la Jérusalem céleste, voir KURMANN, 2003, p. 43-56 ; LAUWERS, 2005, p. 74 et p. 147-148.

¹⁷⁷CHÉDOZEAU, 1998.

des autels des chœurs ecclésiaux commencent à devenir des images, des spectacles seulement accessibles dans le visible, par le visible. Alors que la lumière était au Moyen Âge un des signes sensibles de la présence divine, elle se vide de cette présence en se cantonnant progressivement à sa seule dimension visuelle. Les décors d'autel sont de plus en plus pensés et conçus comme des représentations et, par là, perdent leur caractère révérenciel. La « lumière » naturelle est de moins en moins une matière « spiritualisée », un don de Dieu qui permet de le saisir « ici-bas » dans sa beauté et sa réalité sensible. La lumière naturelle devient une réalité mondaine parmi tant d'autres ; au mieux, est-elle une métaphore du divin¹⁷⁸.

Il va sans dire que le XVII^e siècle s'avère une période charnière à cet égard, moment de transition où les représentations prennent le pas sur des matières considérées comme sacrales, porteuses d'énergies surnaturelles à la fois par leur contenu saint (reliques ou hostie) et par leur contenant lumineux apte à recevoir et à distribuer la « matière spiritualisée ». La promotion de la vue au détriment des autres sens a totalement transformé le rapport à la lumière. Celle-ci, de plus en plus conçue comme phénomène physique, de moins en moins spirituelle, participe à l'avènement de l'image comme seul accès au divin. À cet égard, les scénographies lumineuses pourraient constituer un moment historique où la lumière devient « image », vue plutôt que vécue : avènement de la « représentation » qui s'accompagne d'une « illumination » pour rendre manifeste la césure entre « monde » et divin¹⁷⁹, entre intelligible et sensible¹⁸⁰. En devenant des choses à voir, en se « retirant » dans et « en image », les matériaux brillants commencent à refluer du côté de l'humain abandonnant les rivages du céleste et du religieux. Il n'est d'ailleurs pas indifférent que les matériaux brillants, au XVII^e siècle, dépassent de loin l'univers liturgique et cultuel ; les

¹⁷⁸ Les questions relatives à la lumière tiennent une place essentielle dans la naissance de la science moderne. On cherche, entre autres, à spécifier la nature physique de la lumière sans en appeler à une explication divine. Ces diverses recherches (Galilée, Descartes, pour les plus connus mais aussi des jésuites) aboutissent en particulier à la théorie corpusculaire de la lumière formulée par Isaac Newton (1666). Il n'est pas de notre ressort de traiter cette question épistémologique. Néanmoins, il nous semble évident que les recherches scientifiques en astronomie et en optique au XVII^e siècle ont eu un impact considérable sur l'évolution des décors des sanctuaires catholiques. Notons, au passage, qu'une réflexion sur la lumière à la fois comme phénomène naturel, physique et phénomène métaphysique et divin est présente dans les *Relations des jésuites* de la Nouvelle-France. Ces questions intéressent autant les jésuites que les autochtones en particulier lors de discussions sur des événements atmosphériques et célestes. RJ 6, p. 114-116 ; RJ 6, p. 222 (éclipses), 224 (tonnerre) ; RJ 7, p. 188. Pour une analyse des conceptions astronomiques des Amérindiens du Nord-Est américain (Algonquins et Iroquois), voir CECI, 1978, p. 301-317. Pour une histoire générale sur les travaux scientifiques concernant la lumière, de l'Antiquité à nos jours, voir MAITTE, 1981.

¹⁷⁹ GAUCHET, 1985.

¹⁸⁰ LE BRETON, 2005, p. 206.

cours royales, les aristocrates s'en emparent, preuve s'il en fallait que la désacralisation des matériaux lumineux est en marche¹⁸¹.

Pour ne citer qu'un seul exemple, reportons-nous à la description que fait la princesse Palatine des atours de la famille royale lors du mariage en 1697 du Dauphin avec Marie-Adelaïde de Savoie (Fig. 3.6)¹⁸². Celle-ci atteste, sans l'ombre d'un doute, que le goût pour



FIG. 3.6: ANONYME, *Mariage de Monseigneur duc de Bourgogne avec Madame la Princesse de Savoie à la chapelle de Versailles* », gravure extraite de l'*Almanach pour l'an de grâce MDCXVIII*, Paris, Chez N. Langlois et Ant. Trouvain, 1698, Paris, Bibliothèque nationale de France.

les matières étincelantes est loin de constituer une prérogative religieuse :

¹⁸¹Cette promotion des matériaux brillants dans les vêtements et les accessoires profanes remonte, bien entendu, aussi loin qu'au III^e siècle. Dès l'époque patristique, la question de l'ornement et des matériaux précieux dans le culte rendu à Dieu pose problème en raison de leur utilisation par des laïcs, des courtisanes ou un pouvoir royal, MICHAUD, 2002. Il n'en reste pas moins qu'une tendance vers une surenchère visuelle dans les possessions profanes tendant à déstabiliser les possessions ecclésiales se dessine à l'époque moderne. Au fur et à mesure que les sanctuaires catholiques abandonnent progressivement les matériaux luisants, brillants et étincelants, le monde profane se pare de textiles moirés, de bijoux et d'accessoires ostentatoires (ou le contraire). À cet égard, il est intéressant de noter comment la réforme protestante, en condamnant la richesse des sanctuaires chrétiens, a fait refluer « cet embarras des richesses » dans les sphères privées et profanes.

¹⁸²Il existe un tableau d'Antoine Dieu (conservé au musée de Versailles) qui représente la cérémonie (mais les diamants sont à peine visibles).

Mon costume était d'or frisé avec des chenilles noires formant des fleurs, et ma parure de perles et diamants. Monsieur avait un habit de velours noir brodé et tous ses gros diamants ; mon fils, un habit brodé d'or et de diverses couleurs, et tout couvert de pierreries ; ma fille portait une robe de velours vert brodé d'or, la robe et la jupe de dessous étaient entièrement garnies de rubis et de diamants [...]. Le fiancé était en manteau noir brodé d'or, pourpoint blanc et à boutons de diamants ; le manteau était doublé de satin rose avec des broderies d'or, d'argent et couleur cheveux¹⁸³.

On aurait pu citer les cabinets de curiosités, les fêtes versaillaises ou les salons précieux. Dans tous les cas, cet accaparement des ors et des argents par des laïcs, aussi prestigieux soient-ils que la famille royale, dévalorise les possessions ecclésiastiques. Il n'est pas surprenant qu'à l'époque de la pompe louis-quatorzienne, le mouvement janséniste en France réagisse aux fastes liturgiques et aux décors baroques. Plus l'univers profane se pare d'une volonté de grandeur par le moyen de matériaux étincelants, moins l'univers liturgique ne devra reposer sur ces richesses mondaines. À la « préciosité » du monde profane répond un dépouillement du monde sacré sous peine de compromission. Ce qui d'abord pourrait apparaître comme une promotion des matériaux brillants dans toutes les sphères – sociale, profane et liturgique – se révèle un des signes, parmi d'autres, d'une déperdition du sacré¹⁸⁴ et de l'avènement de l'image comme pur visible. La concentration des matériaux et, par là même de la couleur et de la lumière, sur l'autel de la chapelle de Saint-François montre toutefois que les matières précieuses ne suppléent pas uniquement à l'absence d'objets sacrés. D'une certaine façon, elles « habillent » le saint comme le feraient les vêtements cérémoniaux des grands de la cour. À vrai dire, cette accumulation de matières brillantes se situe à mi-chemin entre reconnaissance de l'éminence d'un personnage et tentative de compenser l'absence de sacralité. Les deux registres, profane et liturgique, travaillent de concert pour un seul objectif : ne pas laisser une simple image sur un autel, car rien n'est plus incongru, d'un point de vue anthropologique et liturgique, qu'une image gravée pour évoquer la sainteté et l'éminence.

Dans la chapelle amérindienne, les principales images et les matières précieuses s'accumulent sur le maître-autel. Lieu lumineux et illuminé, l'autel eucharistique sollicite la vue au détriment des autres sens. La dimension tactile inhérente aux objets autochtones est donc mise au service de la représentation européenne tout en indiquant que l'autel ne tient pas à sa seule visibilité. De prime abord, on pourrait dire que les productions

¹⁸³BAVIÈRE, 1985, p. 216-217.

¹⁸⁴GAUCHET, 1985.

artistiques amérindiennes ont été retirées de l'usage quotidien, des échanges, de la manipulation, des rituels afin de participer à l'exaltation de l'image chrétienne. On créerait un « îlot de visibilité » se nourrissant d'une esthétique polysensorielle et polyculturelle. Là se situe l'équivoque issue d'un contexte missionnaire : le visible est privilégié, mais il repose sur d'autres dimensions sensorielles qu'évoquent les wampums, les colliers ou les piquants de porc-épic en contact avec les corps, faits pour être échangés et pour circuler.

En outre, c'est bien comme « objets corporels », supports pour la prière et l'introspection, que des estampes de saints et des crucifix sont distribués dans le même temps aux Abénaquis (RJ 63, p. 34-36), preuve que dans la culture algique les motifs figurés ou lumineux sont conçus en étroite relation avec le corps et le « fondement de l'être ». Qui plus est, concernant les crucifix, Bigot s'approprie un état d'esprit autochtone : « un grand nombre qui en font saint usage se servant de leur crucifix pour sexiter à s'unir à J. C. aussy je leur dis souvent qu'ils doivent d'abord porter le crucifix dans le Cœur, et qu'ils ne sont que des enfans s'ils se contentent de le porter à leurs Cœurs ils conçoivent parfaitement cette Instruction » (RJ 63, p. 36). Cette sermonne est bien inutile quand on sait que les autochtones, en particulier les Algonquiens chrétiens, n'ont jamais considéré les croix métalliques comme des ornements, mais bien comme des supports associés à leur pratique spirituelle. Un seul exemple suffira pour comprendre qu'un crucifix à même la peau relève d'une spiritualité amérindienne qui ne doit rien au christianisme. Un Attikamègue, s'apprêtant à mourir, instruit Jacques Buteux sur la valeur qu'il assigne au crucifix placé sur sa poitrine : « Je l'ay mis sur mon cœur, me dit-il, pour ce que je n'aime plus rien que celui qui m'a sauvé par sa mort, c'est luy qui me conduira dans le Ciel, qui aplanira le chemin [...]. Je ne crains point de sortir de ce monde, puis que Jesus est avec moy » (RJ 37, p. 206). Les parures corporelles agiraient tels des « chemins » unissant progressivement l'être à son fondement, faciliteraient la quête intérieure qui préside toujours à la communion avec l'univers spirituel.

On aurait tort de minimiser le déplacement « sensoriel » du corps des Amérindiens à la table du sacrifice chrétien qu'instaure la décoration de l'autel en 1683¹⁸⁵. À notre avis,

¹⁸⁵Rappelons la première attestation que nous avons trouvée du don d'un Amérindien à une chapelle de mission jésuite : « Une pauvre Chrestienne, [...], ayant oüy parler de la ferveur qui se voit en France, pour enrichir les lieux de devotion, & que plusieurs se depouilloient, pour offrir à Nostre Seigneur tout ce qu'ils ont, se sentit, en mesme temps touchée [...]; & quoy que la saison fut froide, n'ayant rien de precieux qu'une robe de Castor, dont elle estoit couverte, s'en estant depouillée : J'en fay, dit-elle une ofrande à Nostre Seigneur, ce sera pour tapisser nostre Chapelle, quand on l'aura accommodée » (RJ 23, p. 130). C'est nous qui soulignons.

c'est la migration de matériaux manufacturés et lumineux des corps des Amérindiens à l'autel catholique qui confère à ce décor sa particularité. Dans une plus large mesure, ce phénomène permet aussi de saisir dans sa dimension historique une catégorie particulière de chapelles, nées de la confluence entre la culture des Amérindiens du Nord-Est et les jésuites français. Mais avant de présenter l'importance d'un tel déplacement, il nous faut mieux comprendre la culture artistique et symbolique des Amérindiens.

3.3.1.2 Les objets transitionnels

Les qualités lumineuses de l'autel, telles qu'elles sont décrites par Bigot, relèvent de la rencontre de deux univers culturels différents. Autour de l'image, des matériaux amérindiens manufacturés faits pour être touchés et échangés, des luminaires et des objets non spécifiés européens concourent à créer à la fois un espace kinesthésique et un espace exclusivement visuel. Les corps des fidèles, Amérindiens et Français, sont distancés par l'agencement d'objets sur un autel ; le seul corps baigné dans la lumière des matériaux, c'est le corps absent du saint.

Aussi l'élaboration de l'autel de la chapelle de Saint-François est-elle une façon de s'accaparer une puissance spirituelle reconnue aux ceintures de coquillages polis et aux piquants de porc-épic peints. En d'autres mots, le jésuite met au service de Dieu les objets artistiques et spirituels des Abénaquis. Dans les années 1680, les jésuites connaissent la portée culturelle et spirituelle de tels objets et parviennent à les utiliser au profit de leur religion. Désormais, il s'agit de s'interroger sur la valeur et la signification données à ces artefacts par les Abénaquis selon la manière dont l'ont compris les jésuites. Indissociables du dispositif dans lequel ils s'inscrivent, il est en effet impossible de les extraire de leur contexte interculturel.

De nombreux objets manufacturés dans les cultures amérindiennes sont des présents c'est-à-dire des choses données. Les missionnaires avaient du mal à concevoir que les objets les plus précieux étaient ceux dont les autochtones se séparaient le plus facilement. De leur côté, les Amérindiens ne comprenaient pas comment l'on pouvait préférer la possession matérielle aux relations sociales. Citons, à cet égard, la remarque de Paul Le Jeune :

[...] une injure que les Sauvages donnent aux François, c'est qu'ils aiment ce qu'ils ont : quand vous refusez quelque chose à un Sauvage, aussi-tost il vous

dit *Khisakhitan* : tu aimes cela, *sakhita*, *sakhita*, aime le, aime le, comme s'ils vouloient dire qu'on est attaché à ce qu'on aime, & qu'on le préfère à leur amitié (RJ 5, p. 170).

La règle ne souffre aucune exception : plus un objet a de la valeur, plus il doit circuler parmi les hommes. La « désappropriation » est signe de richesse, indice que le bien matériel vaut tellement qu'il doit bénéficier à toute la communauté¹⁸⁶. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que les missionnaires se plaignent des vols commis par les autochtones qui, en effet, leur refusent la propriété de certains de leurs objets. Ils les capturent, les désenclavent de la sphère privée où les missionnaires les tenaient pour les verser dans le domaine public. Mais en qualifiant cette « capture » de vol, les missionnaires sèment la confusion dans l'esprit des lecteurs : voler, c'est prendre pour soi alors que la plupart des Amérindiens prennent pour donner aux autres¹⁸⁷. Sagard, tout en qualifiant de vol la prise d'un dé à coudre, n'écrit pas autre chose en 1636 : « Pour recouvrer nostre dé à coudre qui nous avoit esté desrobé par un jeune garçon qui depuis le donna à une fille, je fus au lieu où se faisoient les danses, & ne manquay point de l'y remarquer, & le ravoïr d'une fille qui l'avoit pendu à sa ceinture » (SAGARD, 1866, p. 291). Dans ce cas-ci, la circulation du dé entraîne une désappropriation « ethnique » du monde européen au monde amérindien, « symbolique » de la sphère utilitaire à la sphère rituelle et esthétique et corporelle du petit doigt d'un récollet à la taille d'une jeune fille. La traversée du minuscule objet métallique, sa capacité à dépasser les catégories sociales n'est pas propre au contexte interculturel des villages de mission ; la plupart des présents amérindiens ont souvent une origine issue d'un monde étranger, leur « exotisme » favorisant la mise en route d'un processus de possession et de dépossession¹⁸⁸. Les présents sont moins des objets circonscrits ou signifiants

¹⁸⁶TRIGGER, 1990, p. 268-269.

¹⁸⁷Les jésuites prennent conscience du caractère inopérant du concept de « vol » qui reflète mal les conceptions huronnes sous-jacentes à la culture matérielle. À ce sujet, voir par exemple, le commentaire de François Lemerrier en 1637 au sujet de la prise par un Huron d'un hameçon appartenant aux Algonquins et qui serait la cause de sa mort brutale. Le missionnaire prévient ses lecteurs que ce n'est pas le fait de voler qui a provoqué une sanction selon les Hurons : « ce qui les faisoit parler de la sorte n'estoit pas la cognoissance qu'ils ont que Dieu deffend & punit le larcin, c'est à quoy ils ne pensoient gueres, mais ils fondoient leur opinion sur la parole du sorcier *Tsondacoüane* qui avoit dit quelque temps auparavant que quiconque déroboit les lignes des Algonquins où les amorces de leurs ameçons, il ne manqueroit pas point d'estre incontinent saisi de la maladie » (RJ 14, p. 12). Pour l'absence du concept de « vol » selon l'acception européenne chez les Hurons, voir aussi RJ 14, p. 80-82. Par contre, Lemerrier articule les deux acceptions, celle autochtone de l'objet maléfique et celle de l'action condamnable de s'approprier un bien, lorsqu'il est question d'un wampum ayant appartenu à Étienne Brûlé que les Odawas [les Cheveux relevés] restituent afin de mettre un terme aux épidémies (RJ 14, p. 100-102).

¹⁸⁸Ce mécanisme de préhension d'objets « exotiques » ou étrangers par les autochtones afin de revitaliser le groupe a été récemment mis à jour par Laurier Turgeon qui démontre, entre autres, l'importance de la

en dehors du contexte de leur effectuation que des interfaces matérielles et spirituelles génératrices de relations.

Les présents pour les morts obéissent aussi à cette logique de partage et de déplacement¹⁸⁹. C'est d'ailleurs au cours des cérémonies funéraires que les jésuites attestent que ces objets ont une âme (RJ 6, p. 128-132 ; RJ 10, p. 146). En somme, il y aurait peu de différence entre un objet et un corps vivant : tous deux possèdent un esprit singulier qui dépasse les apparences physiques¹⁹⁰. Aussi n'est-ce pas l'objet qui accompagne le défunt, mais son « âme ». Enfouis dans les fosses, ces présents sont amenés – tout comme le dé à coudre du récollet – à traverser des espaces, à se déplacer et à faciliter les relations sociales dans le « village des âmes ».

Pour des Occidentaux du XVII^e siècle, il n'est rien de plus spectaculaire que les rites funéraires amérindiens où des biens précieux disparaissent brutalement au détriment des vivants pour accompagner les morts (CHAMPLAIN, 1973, vol. 1. p. 83 et 313 ; RJ 3, p. 130 ; RJ 8, p. 268 ; RJ 9, p. 50 ; RJ 10, p. 264). Alors qu'ils considéraient les autochtones comme de pauvres « gueux », ils constatent qu'ils font preuve de dépenses somptuaires et rituelles sans commune mesure avec leurs propres cérémoniaux (RJ 3, p. 13 ; SAGARD, 1866, p. 205). Rappelons, par exemple, que les fastes baroques des cérémonies funèbres des grands de ce monde, même en provoquant de grandes dépenses, obéissent à une logique d'économie et de réemploi comme le rappelle fort à propos Frédérique Leferme-Falguières concernant les conflits qui opposent l'abbaye de Saint-Denis avec la maison du Roi au sujet de la récupération des tentures, des ornements et des pièces d'orfèvrerie confectionnés à l'occasion des funérailles royales¹⁹¹.

Ainsi, divers témoignages historiques suggèrent que les artefacts amérindiens sont moins des objets au sens européen du terme, c'est-à-dire appartenant à une catégorie d'inanimé qui permet à l'être humain de se penser comme sujet, que des artefacts susceptibles de mobilité en raison de l'ambivalence de leur statut. Ni « objet » distinct du sujet ni totalement sujet, ils seraient plutôt des vecteurs de relation entre des sujets humains et non humains, des cordons matériels et spirituels entre des existants appartenant à des régions lointaines. Les chaudrons, les haches, les crucifix, les perles, les coquillages ne seraient-

circulation des perles entre Européens et Amérindiens dans la re-création identitaire qu'exige la période de contact et de colonisation. TURGEON, 2005, p. 75-86.

¹⁸⁹TURGEON, 2005, p. 83.

¹⁹⁰DESCOLA, 2005.

¹⁹¹LEFERME-FALGUIÈRES, 2007, p. 196-198.

ils pas conçus comme des voies d'accès à une réalité ambivalente à la fois spirituelle et matérielle, matérielle parce que spirituelle? L'analyse des colliers de coquillages polis ou wampums est à cet égard riche d'enseignement.

Au début des années 1630, Gabriel Sagard ne mentionne pas les wampums comme des objets diplomatiques, ce qui laisse présumer que, lors de son séjour dans les années 1620, ceux-ci n'étaient pas encore intégrés aux rituels¹⁹². Mais cela ne veut pas dire que les coquillages polis, qui en constituent la matière première, n'avaient pas une signification particulière pour les autochtones bien avant la période de contact. À ce sujet, Sagard offre un témoignage exceptionnel sur la présence des coquillages polis et la manière dont ils s'intègrent dans les cultures autochtones.

Ils [les Hurons] vont à la traicte en de certaines Nations, d'où ils rapportent de grosses coquilles de limaçons de mer, qu'ils rompent par petits morceaux, & les polissent sur un grais ou autre pierre dure, fort industrieusement les unes en quarré gros comme une noix, & les autres un peu en rondeur gros comme un pois chiche & plus, qu'ils percent avec je ne sçay quel instrument avec grand peine & travail pour la dureté de ces os desquels ils font ces chaines & brasselets. Les Capitaines & quelques particuliers en sçavent si bien accomoder leurs petunoirs, que vous diriez que ce soit l'œuvre d'un excellent graveur, tant ces petits grains de porcelaine y sont gentiment enchassez. On avoit tasché de leur faire passer de l'yvoire pour de la porcelaine, mais il n'y a pas eu moyen pour ce que la porcelaine est tout autrement dure, blanche & luisante que l'yvoire, & par ainsi aysée à discerner (SAGARD, 1866, p. 252-253).

Sagard ne décrit pas les wampums tels qu'on va les connaître par après : il n'est pas question de ceintures tissées de petites perles tubulaires, les coquillages étant plus gros et de tailles variables. Ceci s'explique par les instruments utilisés qui ne permettent ni l'homogénéité des wampums de la période historique ni une miniaturisation des perles¹⁹³. Il s'agirait en ce cas de coquillages polis, petits pour Sagard, mais relativement gros par rapport à ce que l'on connaîtra plus tard. Les coquillages sertissent aussi les pipes, autre aspect qui les différencie fortement des wampums de la période historique. Ils ne constituent

¹⁹²Voir les données archéologiques réunies par Lynn Ceci sur les sites iroquoiens qui étayeraient les sources historiques et la mythologie iroquoise. Ce serait la naissance de la ligue iroquoise (vers 1520-1540) qui aurait favorisé ou inauguré l'usage diplomatique du wampum. « Shell-bead data for his period reveal considerable expansion of old exchange networks and suggest social, political, economic, and ideological processes consonant with formation of a pan-tribal League », CECI, 1989, p. 72. Sur les mythes Iroquois concernant la naissance de la Ligue et son fondateur Deganawidah qui utilise le wampum pour pacifier les Iroquois (rites de condoléance), RICHTER, 1992, p. 30-32.

¹⁹³Sur l'importance acquise par les instruments européens pour la fabrication et l'uniformisation des perles, CECI, 1989, p. 63 ; LAINEY, 2004, p. 16-20.

donc pas des objets pour eux-mêmes mais relativement à un support.

Trois qualités leur sont assignées par Sagard, qualités qui, on l'a vu, se retrouveront dans les témoignages subséquents quant à la culture matérielle des Amérindiens : leur dureté, leur brillance et leur blancheur¹⁹⁴. Il n'est pas indifférent que Sagard considère ces coquillages manufacturés comme des os signifiant par là le caractère organique fortement attaché au matériau et sa résistance aux aléas du temps. Tout compte fait, ces deux aspects semblent constituer les conditions essentielles pour que les matières manufacturées soient dotées d'un principe métaphysique¹⁹⁵. Leur dureté et leur brillance seraient des signes de leur capacité à transcender le travail du temps. Le rapprochement avec des matières végétales peu corrompibles, comme les coques de noix ou le pois chiche, conforte dans l'idée que le matériau symbolise à la fois la vie dans sa réalité organique et la vie spirituelle en tant qu'elle dépasse les transformations physiques et la déperdition. Le coquillage est donc un matériau qui renvoie à une spiritualité élaborée qui articule le vivant au spirituel.

Il faut également souligner le rapprochement entre le coquillage et le calumet suggérant que les autochtones octroient à ces matières polies le soin de transiger avec les esprits. La pipe est un moyen d'établir des transactions avec le surnaturel, de passer de la matière à l'esprit lointain grâce, peut-être, à la fumée et le partage communautaire qu'elle suppose¹⁹⁶. Le fait que des coquillages se trouvent apposés sur des pipes serait donc une manière

¹⁹⁴HAMELL, 1983 ; HAMELL, 1996 ; TURGEON, 2005.

¹⁹⁵Nous pensons en particulier au fait que les os des défunts soient appelés *atiskan*, c'est-à-dire « âme », chez les Hurons (RJ 10, p. 140). Le chevauchement de deux catégories, l'organique et l'imputrescible, est une dyade très répandue dans la culture matérielle amérindienne. Cette ambivalence a été présentée par Robert Hertz dans son analyse des rituels funéraires. Il est un des premiers à avoir réalisé à quel point « l'organique » permet de mieux comprendre les enjeux culturels inhérents à chaque société (HERTZ, 1970, p. 1-83). Un exemple est le cas du sort réservé aux morts accidentelles. Brébeuf nous apprend qu'au lieu d'attendre la fête des morts, qui se produit tous les douze ans, ces défunts sont décharnés sur place par des hommes (RJ 10, p. 162-164). Pendant le rituel, les femmes leur placent des coquillages dans la bouche comme si ceux-ci permettaient de dépasser (traverser) la réalité physique de la mort. L'aspect consommable des os et des coquillages en feraient donc des « méta » matières aptes à assurer les déplacements dans des espaces dangereux, tels ces « chemins » souvent évoqués dans les *Relations* menant aux villages des « âmes » ou dans des pays éloignés et habités par des nations étrangères. Rappelons que les ambassadeurs sont toujours munis de wampums non seulement « pour accompagner leurs paroles de présents », mais également pour se prémunir au cours de leur voyage et de leurs tentatives de transformer une nation ennemie en alliée (RJ 27, p. 246-248). Lévi-Strauss retrouve également dans les mythes de certains peuples de l'Amérique du Nord, un lien entre coquillages et os (de gibiers), ces derniers se transformant parfois en « dentales » (chez les Cœur-d'Alène). L'anthropologue fait d'ailleurs le lien avec les wampums, mais ne parvient pas, selon ses propres termes, à « résoudre [le problème] dans l'état présent du dossier » (p. 62), LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 55-62.

¹⁹⁶Sur une présentation générale du calumet de paix, on peut se reporter à DUMOUCHEL, 2005, p. 29-37. Selon l'auteur, la comparaison entre les pipes et les colliers n'a pas encore monopolisé l'attention des chercheurs : « Le choix des perles et des couleurs ne semble pas avoir fait l'objet d'études sérieuses [...] ». Compte tenu des fonctions semblables qui sont attribuées au calumet de paix et aux wampums, une plus grande attention devrait être dévolue aux perles utilisées pour décorer les calumets » (p. 32).

d'ajouter au calumet, objet de transaction spirituelle, un supplément « transitoire », un ajout de matière afin de faciliter la communication avec une force difficilement accessible sans ce « supplément ». De fait, les coquillages retravaillés seront décrits par la suite à la fois comme des « purificateurs sensoriels »¹⁹⁷ et des matières « conductibles ». Ce sont autant de chemins lumineux resserrant les liens sociaux entre les hommes et établissant des connections avec des esprits ou des régions lointaines. Le fait qu'ils proviennent de l'océan Atlantique et de nations étrangères confirmerait une telle interprétation¹⁹⁸ : il semble qu'une association entre matériaux provenant à la fois des profondeurs marines et des confins du monde connu (du côté de l'Orient) favorise les échanges avec les esprits, souvent décrits comme lointains et imperceptibles.

D'autre part, le témoignage de Sagard, quant à la valeur transitionnelle à assigner aux coquillages et aux pipes, est corroboré par la description de divers protocoles diplomatiques autochtones après les années 1630. En témoigne, parmi bien d'autres, un conseil d'alliance de 1653 qui implique les Abénaquis et les Algonquiens de Sillery. Il avait été dit plus haut que cette année-là, les Abénaquis se rendent à Sillery pour renforcer leur alliance avec les domiciliés qui est mise en péril par la capture un an auparavant de cinq d'entre eux libérés *in extremis* grâce à l'intervention du capitaine de la réduction, Noël Tekouerimat (RJ 40, p. 196). À cette occasion, les jésuites cèdent une de leurs salles d'instruction pour que les rituels puissent se dérouler selon les protocoles autochtones de rigueur en de telles circonstances (RJ 40, p. 202). Voici comment est décrite l'ambassade dans les *Relations* :

On commença par l'exhibition des presens, qu'on estendit sur une corde, qui traversoit toute la sale. Ce n'estoient que des coliers de porcelaine fort larges, des bracelets, des pendans d'oreilles : & des calumets, ou petunoirs. Chacun ayant pris sa place : le plus ancien de ces Ambassadeurs [Abénaquis], prit la parole, disant [...], qu'il venoit de déplier l'affection, & l'amitié de ceux de sa nation, figurée sur ces coliers ; que leur cœur estoit tout ouvert, qu'il n'y avoit aucun ply, qu'on voyoit dans ses paroles, le fond de leurs ames. Et là-dessus, tirant un autre grand collier, il l'estendit au milieu de la place, disant. Voila le chemin, qu'il faut tenir, pour venir visiter vos amis. Ce colier estoit composé de porcelaine blanche, & violette, en sorte qu'il y avoit des figures, que ce bonhomme expliquoit à sa mode. Voila, disoit-il, les lacs, voila les rivières, voila les montagnes, & les vallées, qu'il faut passer ; voila les portages, & les cheutes d'eau. Remarquez tout ; afin que dans les visites, que nous nous rendrons [...],

¹⁹⁷ Expression empruntée à Jean-Pierre Sawaya, SAWAYA, 1998. p. 120.

¹⁹⁸ TURGEON, 2005, p. 79 : « Il est significatif que les seuls groupes amérindiens à ne pas utiliser de perles de coquillages étaient des Algonquiens du sud de la Nouvelle-Angleterre qui les fabriquaient. Ces perles ne pouvaient acquérir une valeur symbolique chez ces groupes, puisqu'elles étaient fabriquées localement avec des matériaux locaux ».

personne ne s'égare. Les chemins seront maintenant faciles : on ne craindra plus les embuscades. Tous ceux qu'on rencontrera, seront autant d'amis. Cela fait, il se leve, & s'approchant des presens estendus, [...], il en donna l'explication, comme on feroit d'un enigme, touchant les personnages d'un tableau, les uns apres les autres. Voila, faisoit-il, montrant le premier present, le livre, ou le papier, où sont peints [...]. Le troisième, estoit composé de quelques bastons de porcelaine, qu'ils portent à leurs oreilles, si prodigieusement percées, qu'on y passe aisément un gros baston de cire d'Espagne. Voila, s'écria-il, pour percer vos oreilles : afin que nous puissions nous parler les uns les autres [...]. Cela fait : ce bon homme s'assit au milieu de la place. Il prend deux grands petunoirs, faits d'une pierre verte, belle, & fort polies, longs d'une coudée, c'estoit le cinquieme present. Il en remplit un de tabac, il [...] en tire la fumée [...]. Toute l'assemblée le regardoit, ne sachant pas ce qu'il vouloit dire. [...] Mes freres, dit-il, ces deux pipes, [...], sont à vous. Il faut doresnavant, que nous ayons qu'un souffle, & qu'une seule respiration, puis que nous n'avons plus qu'une mesme ame (RJ 40, p. 204-206).

Ce rituel d'alliance traduit une conception culturelle particulièrement élaborée. Les présents sont conçus comme des véhicules, des supports de la parole et de la pensée, des extensions du corps humain et du corps social¹⁹⁹. Les wampums et les ornements sont disposés sur une corde pour être vus de toute l'assistance et pour pouvoir être commentés. Le visuel serait alors conçu comme une extension de l'intériorité du corps social, d'où le fait de déployer les présents, de les « déplier » pour employer un vocabulaire qui a la faveur des jésuites concernant les ambassades amérindiennes²⁰⁰. Les interactions entre les nations procéderaient de cette forme scénique qui fonde la visibilité comme un principe d'accessibilité à toute l'assemblée concernée. En fait, il s'agit là d'une équivalence sensorielle : comme l'ambassadeur doit être entendu de tous, ses présents doivent être vus de tous. Cela est si vrai que les bâtons de coquillage sont, comme les autres offrandes : des conduits sensoriels associés à la capacité d'entendre. Les coquillages facilitent si bien l'écoute et la relation qu'ils sont conçus comme des équivalents visuels des paroles prononcées²⁰¹. Aussi, comme

¹⁹⁹Barthélémy Vimont fait une description similaire du traité de paix conclu entre les Agniers et les Français, les Algonquins, les Montagnais le 12 juillet 1645 à Trois-Rivières (RJ 27, p. 246-272).

²⁰⁰Sur une ambassade qui s'est tenue en 1644, on peut lire : « En effet, les festins, les presens & les harangues sont toutes les affaires des sauvages. Monsieur de Montmagny voyant cela fist etaler dans la cours du fort [de Trois-Rivières] par un beau jour trois grands presens composez de haches, de couvertures, de chaudieres, de fers de flèche & de choses semblables » (RJ 26, p. 60).

²⁰¹Le wampum qui, à partir de la période historique, est le présent le plus utilisé pour valider les discours diplomatiques, est support et condition de la parole émise, mais il est aussi la parole elle-même. RJ 21, p. 46 : « le mot de presens se nomme parole : Pour faire entendre que c'est le present qui parle [il s'agit d'un ambassadeur agniers en 1641] plus fortement que la bouche » ; RJ 22, p. 290 : « Les presens parmy les peuples sont toutes les affaires du païs : ils essuient les larmes, ils appaisent la colere, ils ouvrent la porte dans les païs étrangers, ils delivrent les prisonniers, [...] on ne parle quasi & on ne repond que par des presens : C'est pour cela que dans les harangues, le present passe pour une parole [...]. Les presens

elles, doivent-ils être transmis du locuteur aux interlocuteurs avec autant d'aisance que la voix et la sonorité. Pour ce faire, les présents doivent être un chemin matériel composé de surfaces polies aux couleurs vives qui composent les wampums ou les pipes. En effet, les pipes se trouvent sur « ce chemin » matériel attestant de la sorte que, comme les ornements et les wampums, se sont des objets transitionnels, des supports qui permettent la diffusion du message, des pensées et des sentiments. Car ce qui frappe dans cette mise en scène décrite par le jésuite est la nécessité pour l'ambassadeur de combler la distance spatiale qui sépare les nations en créant une sorte d'écheveau que symboliserait la corde, les wampums et les ornements suspendus entre les nations. La métaphore textile omniprésente dans la description de ce complexe plastique semble indiquer que l'alliance dans les sociétés amérindiennes supposerait la création d'une immense trame. À ce prix, les distances se réduisent, comme s'il fallait par l'enseignement « audio-matériel » recréer ou inventer une topographie « idéelle » qui présiderait à l'unité recherchée. L'ambassadeur reconstruirait le continuum spatial et universel de l'univers en énumérant, en inventoriant, en déployant les présents, en agençant l'espace par sa démonstration orale et plastique. Sous la plume du jésuite vient alors tout naturellement la métaphore textile qui semble la plus adaptée pour exprimer cet enchevêtrement ordonnancé entre parole et présent, cette rationalisation particulière due au talent des ambassadeurs autochtones parés, en la circonstance, des grâces de l'orateur romain et du maître de cérémonies, enveloppés dans la majesté de leurs productions orales et visuelles. On y remarque aussi que le chemin qui sépare les domiciliés des Abénaquis est balisé et « soyeux », formant une sorte de « ruban » ou de colliers aux perles serrées serpentant au milieu d'un paysage indistinct et hérissé d'obstacles comme s'il fallait que non seulement les corps et les esprits soient rapprochés par l'apport d'une trame serrée et dense de matières, mais qu'un chemin « lumineux » soit tracé dans un espace mouvementé, obscur et chaotique.

En effet, comment ne pas être frappé par les qualités lumineuses de ce dispositif. Les surfaces brillantes des matériaux confirment, selon nous, qu'il s'agit bien d'objets transactionnels, car le fait de les agréger les uns aux autres selon le procédé de l'écheveau, permet à la lumière de se propager sur toute la surface de l'espace où sont disposés les hommes et les objets.

parlent », voir LAFITAU, 1724, p. 502; VACHON, 1971, p. 181-182; DELÂGE, 1991a, p. 112. Sur l'absence d'équivalence entre visible et audible dans les sociétés occidentales du fait même du statut cognitif du langage, nous renvoyons aux remarques de Jack Goody mentionnée au chapitre I (1.2.3), GOODY, 2006, p. 38-40.

Il y aurait donc une correspondance symbolique et métaphysique entre les coquillages, les pipes et les textiles. On pourrait parler, pour ces matériaux, d'une catégorie d'objets transitionnels ou de « véhicules ». Leur fonction principale serait de porter le message, de transformer le paysage commun aux nations diverses, de pacifier les esprits. En somme, ce ne seraient pas des choses en soi qui auraient une valeur précise en dehors de leur mise en situation, de l'agencement matériel dans lequel elles sont placées et de leur interaction avec les corps des hommes. Un wampum, une pipe, un tissu, sans le contexte de leur présentation et de leur explication (donc sans un commentaire oral) ne sont pas porteurs de signification.

3.3.1.3 La question de l'ornement

Ce qui nous a longtemps empêché de mieux comprendre le décor de l'autel de Saint-François de 1683 est que nous lui apposions nos catégories esthétiques²⁰². Il est vrai que Jacques Bigot, dans sa description de l'autel, entretient l'ambiguïté : les verroteries, les wampums et les textiles seraient accessoires en comparaison de l'image gravée seule porteuse de signification. Nous avons toutefois démontré que, d'un point de vue culturel, le portrait gravé n'est pas signifiant, car il renvoie à une absence, une mort, une négation « de corps saint » ; la représentation ne sublime pas cette disparition, bien au contraire, elle la manifeste. Comment dès lors concevoir que les objets artistiques autochtones soient conçus comme des ornements ?

Si les apports matériels qui entourent l'image sont bien des « objets transitionnels », comme notre analyse des wampums le laisse supposer, il ne peut s'agir ni pour Jacques Bigot ni pour les Abénaquis d'une simple ornementation au sens occidental du terme. Pour sortir de l'ornière de la hiérarchisation des arts, il ne faut surtout pas perdre de vue que les matériaux placés sur l'autel, destinés au départ à être portés par les autochtones, ont fait l'objet d'une désappropriation. Ce procédé semble à vrai dire la norme dans l'ornementation des chapelles des domiciliés ; par exemple, en 1681, Bigot écrit que :

[...] Jeanne avec sa sœur me vinrent trouver Il y a quelques temps me mettant entre les mains quelques ornemens dont elles se servent sur leurs habits. Elles

²⁰²Notre note de recherche sur les wampums dans les chapelles jésuites atteste de cette difficulté, CLAIR, 2005, p. 87-90.

me dirent qu'elles connoissoient bien que des Chretiens ne devoient pas aymer ces petits ajustemens et quelles ne les reprendroient point. Jeanne [...] me pria de luy faire changer une robe brodée de galon d'or pour une toute simple (RJ 62, p. 48-50).

Désormais, il est possible d'élargir l'analyse et de constater que les sanctuaires des Amérindiens constituent des propositions singulières qui se différencient des églises européennes traditionnelles. En distinguant ce que nous avons appelé les « objets transitionnels amérindiens » des objets au sens occidental du terme, on peut parler de « décors » qui procèderaient d'une logique tout autant autochtone qu'européenne.

Les artefacts artistiques ou technologiques sont souvent définis en Europe par le fait qu'ils ne sont pas des « êtres », des substances vivantes ou spirituelles. Ils seraient « agis » plutôt qu'« agissant ». Qui plus est, en devenant des choses distinctes des corps, qui ne partagent avec lui aucune substance commune, ils s'autonomisent à mesure que la clôture corporelle s'impose dans l'épistémè occidentale. Les sanctuaires catholiques et leurs décors intérieurs, on l'a vu, n'échappent pas à cette évolution. La visualisation grandissante du maître-autel²⁰³, son illumination devenue spectacle, est un des indices de la dévalorisation des matériaux lumineux. Ceux-ci, en dépit d'une surenchère baroque – qui semble être, sous ce rapport, un dernier sursaut avant l'extinction de la lumière divine en ce monde – convoquent et évoquent de moins en moins l'instance sacrée. Les « ornements » catholiques deviennent des choses qui peuvent être ôtées sans préjudicier au message.

Par contraste, les biens des Amérindiens, déposés dans les chapelles, portent la vie, génèrent une métaphysique qui mêle inextricablement la nature et le surnaturel, le visible et l'invisible, l'intériorité et la corporalité. On l'a vu dans le cas des décors des chapelles des Hurons domiciliés avant l'instauration de la *Santa Casa*, les matériaux lumineux traversent le village avant de confluer à l'intérieur du sanctuaire. La circulation d'une effigie de cire, qui crée à chacun de ses déplacements des autels domestiques dans les maisons-longues huronnes laisse penser que les conceptions des matériaux « du monde » chez les autochtones insufflent un caractère particulier aux chapelles catholiques, les agrémentent de ce qui commence à leur manquer en Occident, une forme d'immanence (2.2.1.3). En outre, les offrandes de wampums et de peaux peintes aux chapelles étant destinées à faciliter le passage des disparus dans un au-delà chrétien. Dans ce cas précis, il ne peut aucunement s'agir « d'ornements », mais de matériaux aptes à favoriser l'intégration des corps et des

²⁰³COUSINIÉ, 1994-1995.

existants dans un espace qui ne dissocie pas le matériel au spirituel.

Notons au passage que Frank Speck, dans son analyse des colliers de coquillage chez les Abénaquis à partir des sources historiques, leur assigne deux fonctions principales²⁰⁴. La première serait ornementale et correspondrait aux témoignages les plus anciens : les Abénaquis utilisent les colliers de coquillage ou « branches » de wampums comme parures. La seconde est cérémonielle et aurait été empruntée aux Iroquois, leurs voisins : les wampums seraient devenus au cours de la période historique des objets diplomatiques. Une telle distinction a l'inconvénient, si on n'y prend garde, de hiérarchiser l'usage des wampums selon qu'ils sont utilisés pour parer les corps ou pour les rituels d'alliance. Le premier usage se voit *de facto* connoté négativement dans l'esthétique occidentale, sa fonction décorative empêchant de le percevoir comme intégré dans un processus culturel, social et politique. De plus, dans une telle analyse, on ne perçoit plus le lien entre coquillages destinés à orner le corps et wampums échangés entre différents groupes ou nations. Pourtant, tout semble indiquer qu'il n'existe pas de différences majeures entre ces deux phénomènes : l'un et l'autre favorisent l'échange, le passage, unifient et animent un univers au-delà duquel rien n'existe²⁰⁵. Bref, qu'ils soient sur les corps ou échangés, les wampums sont toujours « transitionnels » : ils subsument les différences culturelles, géographiques, existentielles (ressenties par les autochtones comme une menace), ils lient des niveaux hétérogènes de réalités, tels ces colliers placés dans les tombes ou donnés en offrandes au Dieu chrétien. Aussi concernant l'autel de Saint-François est-il possible de dire que cette sensibilité baroque – dont les jésuites sont les représentants les plus illustres en Europe – repose, dans le cas des chapelles des domiciliés de la Nouvelle-France, sur les expressions artistiques de la culture amérindienne traditionnelle. Mais comment les jésuites ont-ils pu parvenir à une telle reconnaissance à la fois de la spiritualité et de l'esthétique amérindienne ? En fait, pour mesurer l'originalité d'un tel décor, il faut se reporter au contexte des missions de la seconde moitié du XVII^e siècle qui, à notre avis, permet de revenir à la genèse de cette diversité culturelle élaborée et présentée comme telle par les missionnaires. Sans les improvisations, les concessions variées et réfléchies des jésuites, sans un changement foncier de leurs stratégies apostoliques, il est à vrai dire impossible de comprendre l'émergence d'un tel décor hybride, assumé comme tel, au cœur de la vallée laurentienne.

²⁰⁴SPECK, 1964, p. 32.

²⁰⁵C'est également l'opinion de Dean Snow : « These earliest beads [des gros coquillages comme des bulots] would not have been the small tubular wampum of the seventeenth century, for this later form required iron tools for its crafting, but they have the same powerful significance », SNOW, 1994, p. 67.

3.3.1.4 Les missions iroquoises des années 1660-1680 : cadre d'un changement apostolique et artistique

Dans une recherche précédente, nous avons conclu qu'il existait dans les missions iroquoises de la seconde moitié du siècle des affinités entre les cérémoniaux autochtones et les méthodes d'évangélisation jésuite²⁰⁶. Ce type d'adaptation atteste que les jésuites ont acquis une compréhension profonde des procédés de communication amérindiens.

L'aspect singulier de l'autel de la chapelle de Saint-François partage des analogies avec certaines performances créées par les missionnaires dans les bourgs iroquois dix ans plus tôt. Aussi est-il impossible de comprendre les solutions plastiques présentées sur l'autel de Saint-François en 1683 sans faire un détour par les missions iroquoises. D'une certaine manière, en 1660, les jésuites nous y invitent en voyant dans la soumission des Iroquois le seul moyen de renouveler leur apostolat. Ne confient-ils pas que l'évangélisation des Abénaquis est dépendante de la « destruction »²⁰⁷ des Iroquois, qu'il faut les pacifier pour gagner les autres peuples du continent américain et, en premier lieu, ceux « de l'Orient, où est placée la Mission Abnaquioise » (RJ 46, p. 66) ? Gilles Havard écrit que « la paix franco-iroquoise de 1667 a été l'une des conditions de l'expansion française dans le Pays d'En Haut »²⁰⁸. À la lecture des *Relations*, il semblerait que la paix franco-iroquoise, ou du moins la volonté des Français de pacifier leur relation avec les Iroquois, ait été également un tremplin, un laboratoire culturel et artistique pour les missionnaires afin d'initier un programme projeté dès la fin des années 1640, celui de concevoir un univers apte à faire naître des interactions culturelles.

Plusieurs considérations expliquent cette évolution historique dans l'apostolat jésuite. La première, et la plus évidente, tient à la meilleure connaissance que les missionnaires ont acquise grâce à la maîtrise des langues ainsi qu'à la fréquentation des autochtones pendant une trentaine d'années. La seconde – on l'a vu – réside dans le rôle qu'ils acceptent de tenir aux côtés des autorités coloniales, celui de médiateur culturel. Mais d'autres raisons

²⁰⁶CLAIR, 2006, p. 71-92.

²⁰⁷Robert Sauzet écrit que les jésuites de la Nouvelle-France souhaitent en 1660-1661 la « destruction » des Iroquois prenant, à notre avis, trop à la lettre les invectives des rédacteurs des *Relations* à l'adresse du pouvoir royal. La paix obtenue en 1667 et les activités diplomatiques et évangéliques des jésuites tout au long des années 1650-1660 montrent qu'il s'agit moins de détruire que de « pacifier » par les armes s'il le faut, la Ligue des Cinq-Nations. Sur l'esprit belliciste des missionnaires canadiens, voir SAUZET, 2007, p. 136-141.

²⁰⁸HAVARD, 2003, p. 210.

concomitantes peuvent être avancées. En endossant sans s'en cacher un rôle politique, ils se rangent de plus en plus d'un point de vue religieux du côté des Amérindiens. Alors que jamais les sphères religieuses et politiques n'ont été aussi imbriquées (RJ 50, p. 98), le domaine religieux trouve son autonomie. Il se dérobe de plus en plus aux visées coloniales et impérialistes. Ce paradoxe n'est qu'apparent : comment être véritablement un médiateur culturel sans être amené à s'identifier à cet « autre » que l'on doit rendre familier et compréhensible à ses compatriotes ? Être un intermédiaire dans les relations et les échanges implique une certaine neutralité qui ne pouvait tourner, en la circonstance, qu'à l'avantage des autochtones. L'effort des missionnaires se porte alors sur une meilleure maîtrise de l'univers symbolique, sensoriel et spirituel des Amérindiens et, par voie de conséquence, implique de se déprendre de ses propres habitudes culturelles.

Cette évolution vers une compréhension plus profonde de l'univers culturel amérindien à compter des années 1660 est évidente. Néanmoins, sous peine de caricaturer l'évolution de l'évangélisation jésuite, il est plus que probable que cette confluence entre culture amérindienne et jésuite a des racines plus lointaines. Il se peut fort bien (et comment en pouvait-il en être autrement ?) que dès les années 1640, voire 1630, les jésuites se soient de plus en plus adaptés au mode élocutoire, visuel et, dans une plus large mesure, sensoriel de l'univers autochtone dans lequel, même à leur corps défendant, ils étaient plongés. Si, à cet égard, les preuves sont parcellaires avant 1670, cela tient sûrement à leur lectorat européen et à une évolution quant aux conceptions des Amérindiens qui accuse un certain retard historique par rapport aux Européens du Nouveau Monde. Rien n'interdit de penser que les jésuites se sont adaptés rapidement à la réalité amérindienne et qu'ils ont fait preuve d'une tolérance que les *Relations* ne reflètent pas toujours. Leur formation humaniste les y préparait. Comment d'ailleurs exprimer des expériences inédites intraduisibles en français ou en latin ? Les recours nombreux aux périphrases et aux métaphores pour exprimer une réalité non européenne se multiplient à compter des années 1660, mais elles existent déjà depuis les premières missions des années trente. Il n'est pas de notre ressort d'analyser le lexique dans les *Relations* ; notons cependant qu'en supposant un retard entre réalité vécue et réalité écrite, nous ne pouvons nous empêcher de faire la comparaison entre les Hurons domiciliés des années 1660-1670 et les Abénaquis des années 1680.

Qu'il est surprenant de constater de grandes différences dans la manière de décrire les univers autochtones passés en partie au catholicisme ; cela tient-il uniquement à des

différences ethnologiques et aux raisons particulières à chacun de ces peuples d'avoir accepté de vivre sous tutelle coloniale ? Ne se pourrait-il pas qu'en quelques années il y ait eu possibilité de trouver les mots pour décrire un décor « amérindien » pour les Abénaquis (1683) alors que pour les Hurons (1668-1674), la prise de conscience de cette réalité inédite, restait encore en partie inexprimable ? Ajoutons que les témoignages sur les Hurons domiciliés et le décor des chapelles étaient pour la plupart dédiés à l'édition tandis qu'en 1680, les jésuites savent qu'ils ne seront lus que par un nombre restreint de personnes. De plus, les réfugiés hurons en 1650 s'inscrivent dans une histoire que les jésuites pensent encore entre les mains des Français. Il est loin d'être anodin que leur village soit nommé « colonie huronne » (RJ 41, p. 136 ; RJ 43, p. 104) comme s'ils s'inscrivaient dans une dynamique coloniale aux côtés des Français alors que les domiciliés algonquiens sont désignés par le terme « Abénaquis » ou « nos Abénaquis ». Une prise de conscience de l'autonomie des autochtones vis-à-vis des Français se fait plus aiguë chez les jésuites et influe bien entendu sur la conception que l'on se fait de leur évangélisation.

En outre, ce constat permet de comparer la façon dont les décors des chapelles sont présentés pour chacune des communautés. En tant qu'aspect décisif de leur vie villageoise et comme signe distinctif de leur identité chrétienne et amérindienne, le décor de la chapelle huronne ne retient véritablement l'attention des auteurs des *Relations* qu'au moment de la consécration de l'église de Lorette le 4 novembre 1674 (RJ 60, p. 84). C'est ce jour-là que nous sont livrés dans leur intégralité les objets décoratifs (les deux statues de Notre-Dame de Foy et celle de Lorette) ainsi que la description extérieure et intérieure de la *Santa Casa*. C'est donc en raison de sa conformité avec les règles ecclésiales de l'Ancien Monde (consécration, présence de statues reliquaires et miraculeuses) et de sa ressemblance parfaite avec un sanctuaire européen que le décor nous est connu. Ni les dons – et nous savons qu'ils sont nombreux – ni les prières de Hurons à l'intérieur des chapelles ne permettent de se faire une idée de l'aspect des aménagements intérieurs. Toutefois, par recoupement, il apparaît évident qu'au plus tard à partir de 1667 les contributions des Hurons aux décors de leur chapelle furent importants, mais étrangement, il faut attendre pratiquement un siècle pour que leur rôle soit reconnu dans l'embellissement de la chapelle de Lorette, d'après le témoignage de Louis Franquet qui a : « visité le trésor de l'Église. Il est composé de dix grands chandeliers, d'une grosse lampe, de deux encensoirs [...] de six grands reliquaires [...] les broderies et galons d'or et d'argent [...]. Ce sont les présents en pelleteries que

font les sauvages qui ont produit de quoy faire cette dépense et qui fournissent à l'entretien journalier de l'Église » (FRANQUET, 1974, p. 105). Et encore, même s'il reconnaît l'importance des dons des Hurons pour la décoration de la chapelle, ils n'y contribuent, selon lui, que d'un point de vue financier.

Il en sera tout autrement pour la chapelle des Abénaquis ; à peine est-elle édifée que Bigot, sans aucune ambiguïté, révèle à son lecteur le rôle considérable que tiennent les offrandes dans l'ornementation du sanctuaire. En conséquence, que s'est-il passé entre la création de la « réduction » huronne (1667) et celle des Abénaquis (1683) qui puisse expliquer une telle différence dans la littérature missionnaire ?

Il semblerait que cela soit dans les chroniques concernant les missions iroquoises de la dernière moitié du XVII^e siècle que les jésuites élaborent un discours qui valorise les nouvelles formes plastiques et symboliques issues de la rencontre et de l'affrontement des cultures amérindiennes et européennes. Gardons aussi à l'esprit que ces missions iroquoises sont contemporaines des deux réductions iroquoiennes des Hurons de la région de Québec (Wendake) et des Iroquois de Montréal (Kahnawake). En quelque sorte, les villages de domiciliés, en transférant les Amérindiens acquis au catholicisme dans la région coloniale, autorisent la description des missions iroquoises comme des espaces de rencontre et d'interaction entre univers traditionnels iroquois et univers français²⁰⁹. La distinction du politique et du religieux aura donc une incidence sur la répartition spatiale de l'apostolat jésuite.

Avant tout, les jésuites considèrent les missions iroquoises comme des espaces politiques et c'est en tant que représentants du gouvernement français qu'ils se présentent à leurs interlocuteurs amérindiens²¹⁰. Ce faisant, il ne peut être question de chercher à transformer les villages iroquois comme cela fut le cas en Huronie lorsqu'ils s'en tenaient à un rôle évangélique. En la circonstance, ils se plient aux protocoles amérindiens, obéissent

²⁰⁹ Il en va de même pour les missions des Algonquins supérieurs. C'est la création des villages des domiciliés, enclavés dans la colonie, qui permettent aux jésuites de laisser libre cours dans leurs écrits à la description d'une réalité coloniale interculturelle. Comme on a été amené à le dire à maintes reprises, l'idéal de sanctification des Amérindiens s'alimente à la fois de leur soumission à l'espace colonial et de leur libération de celui-ci. L'originalité de la Compagnie de Jésus sous l'Ancien Régime tient, à notre avis, dans cette dialectique constitutive du concept de « conversion » qui trouve sa source dans l'humanisme de leur fondateur « renaissant ». Celui-ci pose la liberté de l'homme comme principe de sa soumission totale à la volonté à Dieu. Tout repose donc sur un choix de la part de chaque homme d'accepter d'être choisi par Dieu. Notons en passant qu'il ne s'agit pas du choix pascalien qui consiste à choisir Dieu sans savoir s'il nous a choisi ou plutôt, en prenant le risque de n'en être pas pour autant « sauvé » (d'où le « pari »).

²¹⁰ Un des premiers à accepter ce rôle d'ambassadeur (avant la reprise royale de la colonie en 1664) est le jésuite Simon Le Moyne (RJ 41, p. 90). Son dernier voyage en Iroquoisie en 1661 (RJ 47, p. 174-198) va d'ailleurs être loué par les jésuites (RJ 47, p. 190-218) et leur servir de modèle pour créer cette figure inédite de missionnaire-ambassadeur amené à négocier avec les autochtones.

à l'ordre culturel du pays hôte. Les règles de la diplomatie européenne leur permettent dorénavant d'assumer une forme d'acculturation sans être soupçonné de tiédeur apostolique. Qui plus est, l'existence des réductions iroquoiennes, lieux censés être consacrés à un ordre divin, les dispense de donner des explications quant au rôle politique qu'ils acceptent d'endosser dans les missions.

Du reste, les missionnaires ont appris à mieux distinguer les spécificités culturelles des peuples amérindiens de leurs propres sensibilités esthétiques et perceptions sensorielles. En 1667, ils sont conscients des différences majeures entre leur univers mental et celui des autochtones. Mieux, ils sont aptes à les utiliser pour faire passer leur message colonial et religieux (RJ 53, p. 200). Par la création d'arrangements plastiques et scéniques sans précédent dans la littérature, les jésuites de la Nouvelle-France vont tenter de dépasser les clivages socio-culturels et politiques qui les séparent de leurs missionnés, ce qui suppose une véritable expertise de leur part à la fois de l'univers amérindien et de la culture française. D'un côté, des objets culturels, telles les pièces d'orfèvrerie et les images religieuses, acquièrent des significations inédites et des pouvoirs alimentés par des qualités sensorielles inexploitées jusqu'ici par les Européens ; de l'autre, des artefacts amérindiens sont utilisés et transformés par les missionnaires pour étayer un message français et catholique. Les cultures matérielles et les rites amérindiens et français concourent à instaurer un espace de conciliation au point que l'on peut parler d'une période de créativité artistique et symbolique exceptionnelle dont les *Relations* gardent le souvenir.

Toutefois, une telle inventivité n'a pas encore retenu l'attention des historiens de l'art. Comment expliquer cette cécité, sinon par le fait que cette période d'innovation artistique n'a laissé en apparence aucun vestige ? Un exemple suggestif à cet égard, même s'il s'agit d'une enquête à l'échelle internationale, est celle de Gauvin Bailey. Celui-ci a révélé toute la richesse de l'art des missions jésuites et l'interaction artistique qui en a résulté. À juste raison a-t-il sorti de l'ombre les tableaux chinois, japonais, indiens, l'art des sculpteurs chrétiens guaranis. Néanmoins, il ne s'intéresse pas aux décors temporaires, aux tentatives souvent éphémères qui ont présidé à ce « métissage » culturel²¹¹.

En Nouvelle-France, les œuvres artistiques issues des efforts conjugués des Amérindiens et des jésuites, dont il ne reste presque rien au Québec²¹², sont tributaires d'une série

²¹¹BAILEY, 2001.

²¹²Du moins jusqu'à ce jour, car rien ne dit que cette cécité de la part des historiens n'a pas conduit à méconnaître des productions matérielles qui résultent du contexte missionnaire.

d'expérimentations scéniques, polysensorielles (alliant discours, gestes et support matériel) qu'il faut étudier pour elles-mêmes sous peine de passer à côté de transformations culturelles essentielles. L'absence d'étude à ce sujet s'explique aussi par le désintérêt pour les formes éphémères de la part des historiens de l'art. Les décors temporaires n'étant pas destinés à survivre au discours qu'ils portent, ils ne permettent pas d'établir une recension artistique et muséographique qui préside souvent aux analyses historiques. Quant aux cérémoniaux et aux rites, comme l'indique Frédérique Leferme-Falguières, ils ont jusqu'aux années 1970 rarement constitué des objets dignes d'attention²¹³. Toutefois la période baroque (1580-1680) disposait à une telle prise en compte. L'« hybridité », l'évanescence, la sensation, le dépaysement, l'étrangeté et le multiple sont autant de notions qui invitent les contemporains aux audaces artistiques, à l'interculturalité et aux formulations polysensorielles. Comme nous l'avons dit à propos de notre réflexion sur la *Relation* de 1659, le baroque européen est le signe d'une remise en cause profonde de la culture nationale et des transformations en cours. Tant dans la littérature, la musique et les arts plastiques, cette attitude peut être considérée comme un dernier regard jeté sur un monde qui n'existe déjà plus, une interrogation périlleuse sur l'univers européen et son devenir.

À la même époque, en Nouvelle-France, les jésuites, en tant qu'agents culturels, font preuve d'une inventivité surprenante au point qu'on a l'impression qu'ils agissent comme leurs missionnés amérindiens : ils s'adaptent et adaptent les objets traditionnels de leur culture d'origine à une réalité inédite. Ils acceptent d'inventer, de transformer, même si cette adaptation veut dire rupture dans la transmission d'une tradition. Le corollaire d'une attitude « relativiste », que nous avons remarquée avec la relation de 1659, donne lieu à l'invention de décors et de cérémoniaux qui appartiennent aux deux cultures en présence. Ce relativisme ne serait donc pas une position de principe qui rende plus confortable les relations que les jésuites sont amenés à nouer avec les autochtones. Il s'agit d'une remise en cause de leur propre culture comme d'ailleurs le laissait deviner la relation de 1659. Les jésuites furent parmi les premiers, avec les coureurs des bois, les interprètes et probablement un grand nombre d'Européens anonymes, à mesurer la précarité de leur situation et de leur condition. En tant qu'Européens vivant en Amérique, ils ont été confrontés à la fragilité de leur culture pour répondre aux contraintes liées à un nouvel environnement. De plus, la résistance que leur opposaient les autochtones dans les sphères spirituelles a fini

²¹³ LEFERME-FALGUIÈRES, 2007, p. 5-17.

par ébranler les pères même si, bien sûr, ils s'en défendent le plus souvent.

En 1667, il devient évident pour plus d'un que les Amérindiens possèdent une expertise à la fois technologique et spirituelle pour survivre et prospérer en Amérique du Nord ; et même s'ils aimeraient parfois l'oublier, la supériorité iroquoise est là pour le leur rappeler. En outre, ils sont les premiers à mesurer les effets surprenants d'objets qu'ils considéraient comme allant de soi et à s'interroger sur les malentendus que provoquent leur attachement envers les images, les reliques ou autres objets liturgiques. Au cours de leurs missions en Huronie ou parmi les Algonquiens septentrionaux, ils y découvrent leur propre dépendance aux lieux cultuels et aux objets qui les peuplent. Aussi regardent-ils d'un œil nouveau des objets aussi familiers qu'un tabernacle, des images ou des pièces d'orfèvrerie²¹⁴. De plus, ils constatent le rôle fondamental que les objets brillants jouent dans les relations qu'entretiennent les Amérindiens avec le surnaturel. Ils décèlent dans leurs propres décors des rapports inédits entre leurs qualités chatoyantes et la relation au divin²¹⁵.

Par conséquent, on doit garder à l'esprit que les jésuites sont parmi les premiers à avoir offert à leurs lecteurs une approche anthropologique de la culture matérielle occidentale²¹⁶. Les témoignages sur une prise de conscience de la valeur relative et contextuelle des expressions artistiques catholiques sont nombreux et divers²¹⁷. Nous choisissons un seul exemple, celui qui offre le plus de parenté avec le décor de l'autel de 1683 des Abénaquis, pour montrer comment les jésuites au milieu des années 1660 se sont érigés en maîtres d'œuvre de l'interculturalité matérielle issue de la rencontre entre les Français et les Amérindiens.

²¹⁴ Leur apostolat en Huronie, à la fin des années trente, illustre cet étonnement et ce désarroi des missionnaires vis-à-vis des réactions incompréhensibles pour eux à l'égard des croix, des étoffes, des images, des reliques, du tabernacle et des lieux cultuels. De plus, avoir pensé que leur rapport aux images allait de soi a failli leur coûter la vie ; d'où cette nécessité devenue vitale pour les plus versés dans la culture amérindienne comme Brébeuf par exemple de s'interroger sur la culture religieuse européenne et en particulier sur la tradition artistique et décorative des églises catholiques (1.3.3). Pour quelques exemples, se reporter à : RJ 12, p. 86 (les étoffes) ; RJ 14, p. 52 (les images) ; RJ 19, p. 112 (les reliques) ; RJ 19, p. 114-116 (les crucifix) ; RJ 18, p. 40 (les chapelles ou lieux de prière retirés) ; RJ 15, p. 32 (le tabernacle).

²¹⁵ CLAIR, 2006.

²¹⁶ MOTSCH, 2001.

²¹⁷ Comme nous n'avons pas l'intention de toutes les analyser, voici une liste des tentatives les plus explicites de la part des jésuites de produire des dispositifs intersensoriels et interculturels *via* des complexes plastiques inédits et souvent temporaires qui attestent de ce « relativisme » matériel et esthétique. Chacune de ces expériences mériteraient une analyse particulière et contextuelle. Peintures réalisées par Jean Pierron de la « bonne et mauvaise mort » au village agnié de Tionnontaguen en 1667 (RJ 52, p. 116-122 ; RJ 53, p. 176, p. 200) ; cérémonial funéraire à l'intérieur de la chapelle par Jean Pierron en 1670 (RJ 53, p. 172-174) ; création du jeu du « Point au point » en 1670 par Jean Pierron (RJ 53, p. 206-210) ; dispositif plastique de Pierre Millet composé de wampums, de cordes, d'une carte de l'univers, d'un miroir, de la verroterie en 1670 à Onnontagué (RJ 53, p. 262-264) ; agencement d'estampes représentant la ville de Paris, les portraits du roi par Jean de Lamberville à Onnontagué en 1681 (RJ 62, p. 56-58).

Ce n'est pas à des fins culturelles mais à des fins de catéchèse que l'agencement plastique de Pierre Millet, missionnaire à la mission iroquoise d'Onnontagué dans les années 1670, est créé :

D'autres fois je suspendois à la mesme corde un beau collier de porcelaine devant l'Autel de ma Chapelle, pour leur enseigner qu'il n'y avoit qu'un Dieu. Une carte de tout le monde [du Monde], pour montrer qu'il y avoit tout fait ; Un petit miroir pour marquer qu'il connoissoit tout ; quelques cordes de rassades [verroteries], pour exprimer la libéralité dont il use à récompenser toutes les bonnes actions (RJ 53, p. 262).

À la différence de ceux placés sur l'autel de Saint-François, le wampum n'est pas utilisé ici en interdépendance avec une image chrétienne. À la mission iroquoise, il joue un rôle structurel fort. Il rend possible l'assimilation de la doctrine chrétienne suivant un procédé pédagogique où les jésuites sont passés maîtres, consistant à aller du connu à l'inconnu. Dans l'agencement complexe de Pierre Millet, le wampum conserve la fonction que lui confèrent habituellement les autochtones, celui d'inaugurer le discours, de le légitimer. Dans ce cas, il n'est pas anodin que le collier se trouve devant plutôt que sur l'autel : il sert de prologue et de caution au déploiement du discours catholique. Par conséquent, il garde une position prééminente par rapport aux autres objets de la culture européenne comme la topographie ou le miroir. Dans une seconde scénographie, créée peu de temps après la première, le wampum est même placé au centre d'une cabane :

Pour frapper leur imagination par quelque espece d'appareil, j'attachay un beau grand collier de porcelaine au milieu de la Cabane, & je l'accompagnay d'un costé d'une carte du Monde, & de l'autre de l'Image de Saint Louis Roy de France; je placay dans un autre endroit les portraits du Roy & de Monsieur le Dauphin. Au dessous du collier de porcelaine j'avois mis la Bible sur un pupitre couvert d'une belle étoffe rouge, au dessus duquel on voyoit l'Image de Nostre Seigneur, qui avoit à ses pieds tous les symboles des superstitions & des désordres dans ces païs ; comme pour marquer qu'ils les avoient vaincus (RJ 53, p. 268).

Ici le collier iroquois commande l'ordonnancement iconographique. Objet diplomatique et politique s'il en est, son introduction au centre de la scénographie, permet au jésuite de cartographier sa conception du pouvoir. Le roi et son héritier se trouvent de part et d'autre du collier formant un axe horizontal tandis que le pouvoir spirituel suit un axe vertical. Ainsi le wampum est-il le pivot autour duquel s'articule le discours missionnaire et colonial. Dans ce cas, le collier autorise une prolifération iconique et matérielle issue de la culture

des missionnaires français alors que, dans le cas de la chapelle des Abénaquis, la description est faite de telle sorte qu'elle laisse entendre que c'est l'estampe du saint évêque qui justifie un amoncellement, non pas iconique mais matériel, sensoriel et décoratif. Il découle de ces divergences dans l'agencement des artefacts des vocations différentes imparties aux scénographies. Chez Millet, il y a une appropriation des moyens culturels et rationnels autochtones pour asseoir une autorité coloniale et religieuse tandis que les wampums de coquillages et de verre accumulés autour de l'estampe sont volontairement cédés par les Abénaquis à Bigot pour enrichir la symbolique et le décor de l'autel. À un souci rationnel, qui à cette époque sous-tend toujours une volonté conquérante (principe du colonialisme moderne), on passe avec le décor de Saint-François à une volonté de faire participer le fidèle à la sacralité de la chapelle. D'un côté, les wampums sont sollicités pour leur capacité à créer des syntagmes (qui obéissent à une logique linguistique), de l'autre c'est leur capacité paradigmatique qui est mise à contribution (mode sensible extra-linguistique). Thierry Beschefer dans sa relation qui résume le climat spirituel de la réduction des Abénaquis se fait d'ailleurs l'écho d'un tel état d'esprit plus révérenciel qu'apostolique, plus soucieux de « sensibilité » que de rationalisme (RJ 62, p. 262). Il souligne la fréquentation assidue de l'église par les Abénaquis (deux à trois par jour), ce qui montre à quel point le corps est sollicité en son entier dans la nouvelle religion. Il met également l'accent sur les chants religieux entonnés tout au long de la journée par les autochtones et dont s'émerveilleront à plusieurs reprises les religieux et les Français de passage (RJ 62, p. 262-264). Bref, il tente de convaincre de la valeur participative du converti dans l'économie du lieu culturel. Dans le contexte domicilié, il s'agit pour les jésuites de « devenir maistre de leurs Cœurs » – pour reprendre l'expression de Beschefer – plutôt que de leur imposer à proprement parler une doctrine (RJ 62, p. 262). D'après Jacques Bigot, les Abénaquis n'ont pas besoin d'être convaincus par des discours, des catéchèses élaborées sur le bien-fondé du catholicisme qu'il leur professe. Il suffit d'inscrire leur intense spiritualité dans un cadre catholique souple, apte à valoriser les expressions de leur ferveur religieuse inhérentes à leur société. Il ne s'agit pas de convaincre par des preuves, par la raison ou par des prouesses rhétoriques de la magnificence et de la justesse de la cause coloniale comme c'est le cas dans « la machine symbolique » inventée par Millet, il faut fondre dans un ensemble, dans un même élan, les spiritualités abénaquise et jésuite.

Les objectifs de Millet ne sont pas ceux de Bigot. Cela tient à la différence entre contexte

missionnaire et contexte de la « réduction ». Alors que Millet tente de scénographier une conception du pouvoir européen qui ne change en rien les modalités spatiales du village iroquois et sa structure sociale et politique, Bigot, quant à lui, tente par le truchement du décor, des prières et des pratiques dévotionnelles d'instiller un sentiment particulier à ses missionnés envers leur nouveau village.

Ainsi, l'accessibilité à la symbolique chrétienne de l'autel chez Millet repose en grande partie sur le collier. Sans lui, le discours missionnaire ne peut se déployer. Comme à l'accoutumée, le wampum est un chemin, une clarté dans l'épaisseur indifférenciée de l'univers qui permet aux significations, en particulier verbales, de s'acheminer du locuteur au destinataire. L'accessibilité à la signification passerait par un conduit lumineux, un agrégat de particules qui configure un « chemin » matériel et idéal.

L'autel de Millet symbolise le monde dans sa globalité ; les cartes et le miroir forment les limites naturelles et surnaturelles, les attributs divins sont délimités par des objets transitionnels : le premier wampum qui mène à la reconnaissance de la puissance divine et les colliers qui font sortir de la scénographie en montrant que ce Dieu omnipotent est aussi un Dieu généreux. Sa puissance se déverse sur les hommes selon la valeur distributive accordée chez les autochtones aux coquillages. Quant à l'autel de 1683 de la chapelle des Abénaquis, il ne possède pas d'espace transitionnel : l'estampe du saint évêque et l'amoncellement des matériaux issus de la volonté autochtone et missionnaire se situent dans le même registre spatial. Les wampums ne sont pas des vecteurs de sociabilité entre un public amérindien et un ordre colonial. Les espaces de transition qu'ils ménagent ne passent pas du dispositif symbolique au public. En d'autres termes, les wampums abénaquis ne configurent pas un espace horizontal et viable pour des nations hétérogènes comme dans l'arrangement inventé par Millet. Quels chemins tracent alors les wampums, les piquants de porcs-épics, les perles de verre qui décorent l'autel de Saint-François ?

3.3.2 Deuxième décor

Un mois plus tard, le 29 janvier 1684, un nouvel autel est dressé qui accuse des différences significatives avec le premier (RJ 63, p. 28). Grâce à l'acquisition d'une estampe du saint plus grande, sur satin et encadrée d'or et d'argent, Jacques Bigot conçoit une nouvelle mise en scène :

Le Reverand Pere Superieur General [Thierry Beschefer] de toutes nos missions de Canada donna le plus bel ornement de cet Autel qui fut une tres grande Image de St François de Sales sur du satin. Je la fis enrichir d'une grande bordure dor et Dargent. [...] je peux dire que je nay point veu en France de plus belle Image de St. François de Sales ny de mieux enrichie (RJ 63, p. 28).

De son propre avis, cet achat était de première nécessité tant il est vrai que « dans une occasion si Importante que celle La on doit mesme retrancher du necessaire pour contribuer avec plus Defficacité a faire entrer dans les sentiments de piété ces pauvres sauvages qu'on veut gagner à J. C » (RJ 63, p. 30). Même si l'image est imposante et, cette fois-ci, composée de matériaux précieux – satin, cadre d'or et argent –, le jésuite sollicite de nouveau des objets de la culture amérindienne pour renforcer un décor qu'il veut majestueux :

Nostre Image ainsy ornée fut mise sur un petit tapy de satin bordé de franges dor et Dargent ce tapy estoit placé tout au haut de LAutel du S^t. et faisoit paroistre L'Image dans tout son Jour on a mis au bas de L'Image du S^t. un grandissime Collier de porcelaine orné de porcepy, que nos sauvages ont eu Devotion denvoyer au Tombeau de leur S^t. Pere et Patron a Annecy ou est le Corps de S^t. François De Sales (RJ 63, p. 30).

Bien que ce second décor partage de nombreuses caractéristiques avec le premier, en particulier la cohabitation de deux traditions (celle de l'estampe du côté jésuite et le wampum du côté amérindien), des différences majeures apparaissent. Moins hétéroclite, l'autel se départage entre une grande image de saint François de Sales placée verticalement et un imposant wampum posé sur la table d'autel. La profusion des bougies et des éléments décoratifs a disparu de la description. La lumière et la tactilité sont, cette fois-ci, intégrées dans et autour de l'image. Bien plus, le collier amérindien, qui est un wampum latinisé, est devenu une relique. Désormais, il acquiert un statut aussi important que l'effigie du saint.

3.3.2.1 Le portrait gravé de saint François de Sales : une image lumineuse

Pourquoi la chapelle est-elle placée sous le patronage de François de Sales alors qu'aucune relique ou statue miraculeuse le concernant n'est parvenue à Jacques Bigot ? L'analyse du journal que le missionnaire écrivit au cours de l'année 1684, probablement adressé à Jacques Vaultier et à son entourage²¹⁸, laisse entrevoir plusieurs hypothèses.

²¹⁸Pour l'identification du correspondant, voir Reuben Thwaites, « Notes to volume LXIII » dans (RJ 63, p. 299, note 1) ; CAMPEAU, 1983, p. 55. Jacques BIGOT, arrivé en Nouvelle-France en 1679, seconde Jacques Vaultier à Sillery (DUBOIS, 2004, p. 338). Vaultier aurait donc été celui qui l'initie aux mœurs et à l'apostolat auprès des Abénaquis. Nous avons vu qu'il faisait preuve d'une certaine tolérance à l'égard des missionnés

Ce récit occupe environ soixante-dix pages de l'édition de Reuben Thwaites (RJ 63, p. 26-98). Le seul à soutenir la comparaison est celui de Claude Chauchetière qui dans sa « Narration annuelle » consacre une centaine de pages à l'histoire de la réduction iroquoise de Kahnawake (RJ 63, p. 140-244). Dans les deux cas, il s'agit d'une « narration » comme l'indique l'intitulé que donne Bigot à son récit : « Journal de ce qui s'est passé dans la mission depuis la feste de Noël 1683 jusqu'au 6 octobre 1684 » (RJ 63, p. 26). Mais la grande différence entre ces deux documents concernant les villages amérindiens de la Nouvelle-France dans les années 1680 tient au fait que Chauchetière crée un récit rétrospectif de « l'histoire » des Iroquois chrétiens, année par année, tandis que Bigot écrit au fil des mois les événements qui lui paraissent essentiels pour caractériser le climat de la réduction. De cette chronique, réalisée à ses moments perdus, découlent de nombreuses ambiguïtés. Le jésuite, soumis aux aléas des circonstances, ne maîtrise pas toujours la situation et, quelque fois, il n'en perçoit pas les conséquences immédiates.

De fait, en l'espace de quelques mois, les événements historiques relatifs aux relations entre les Français et les Abénaquis se précipitent. Au cours de l'été 1684, le gouverneur Lefebvre de La Barre lance une offensive militaire contre les Tsonnontouans. Les Abénaquis domiciliés se joignent à la milice (RJ 63, p. 64, 80). Cette attaque, qui se soldera par un fiasco (LAHONTAN, 1990, p. 294-312), inaugure une longue période de conflits entre les Français et les Iroquois qui ne prendra fin qu'avec la grande paix de 1701. La trêve franco-iroquoise aura duré moins de vingt ans (1667-1683), mais elle aura permis à la colonie de se développer et, comme on l'a vu, elle aura donné la possibilité aux jésuites de transformer de fond en comble leurs méthodes apostoliques (3.3.1.4).

La relance des conflits confère aux Abénaquis, en particulier aux domiciliés, une importance considérable (RJ 63, p. 64). Ils constituent, à la fois dans la vallée du Saint-Laurent et en Acadie, un soutien essentiel dans la défense des intérêts coloniaux (RJ 63, p. 63, 70). Ces guerriers interviennent de concert avec l'armée française ou de manière indépendante en attaquant les habitations de la Nouvelle-Angleterre. Aussi est-il surprenant qu'un seul missionnaire soit affecté pour les deux villages de Sillery et de Chaudière. D'ailleurs, Bigot ne se prive pas de décrire l'accablement qui l'assaille face à une population aussi nombreuse et, qui plus est, aussi insatiable en matière de spiritualité. Littéralement envahi par l'ar-

(RJ 60, p. 236). Jacques Vaultier est de retour en France en 1681 et devient procureur de la mission de la Nouvelle-France à Paris. Pour la date de son retour, voir MÉLANÇON, 1929, p. 71 et pour sa nouvelle fonction comme procureur, CAMPEAU, 1983, p. 53, note 4.

rivée de centaines d'Abénaquis dans la vallée laurentienne (RJ 63, p. 34, 66), cherchant une protection ou un soutien auprès de leurs alliés et, en raison peut-être de leur désarroi face à l'exil, tourmentés par des préoccupations spirituelles, Bigot n'a de cesse de décrire la difficulté de sa tâche et finit par en appeler aux connaissances de son correspondant : « vous scavez assez par experience que vous avez eüe icy que les sauvages agitez de ces sortes de pensees [inquiétude sur la qualité de leur foi chrétienne] donnent autant d'exercice que les scrupuleux en France » (RJ 63, p. 38) ou encore, quelques lignes plus haut, « ils sont extremement Reflexifs » (RJ 63, p. 38). Bref, en matière spirituelle, les Abénaquis présents à Chaudière et à Sillery exigent plus de leur missionnaire que celui-ci n'exige d'eux. Ainsi, tout indique que la reprise des combats au cours de l'été et l'épidémie qui s'ensuivra à l'automne de la même année (RJ 63, p. 80) attisent les exigences religieuses des Algonquiens.

Que Bigot se décide au début de l'année 1684 à commencer un journal n'est donc pas fortuit. Il s'agit d'offrir un témoignage jésuite sur des événements qui ne vont pas manquer d'être commentés par les instances coloniale, métropolitaine et ecclésiastique²¹⁹. N'est-il pas celui qui a la charge de ce peuple autochtone tenu en grande réputation ? N'est-il pas celui qui les connaît le mieux ? Ceci ne veut d'ailleurs pas dire qu'il défende une cause ou veuille imposer un seul point de vue selon une supposée « idéologie jésuite ». À vrai dire, il semble que les jésuites, emportés par les luttes intercoloniales qui culminent à cette époque, n'aient pas délibéré sur une position particulière à tenir. C'est plutôt à titre personnel que Bigot témoigne même s'il va de soi qu'il s'inscrit dans les perspectives de la Compagnie. De plus, tout semble indiquer qu'il n'a pas l'intention que son témoignage passe à la postérité ; tout au plus suffit-il de faire entendre sa voix à des personnes de la métropole par le truchement du procureur des jésuites de la Nouvelle-France. Pour tout dire, au long des mois et d'une situation toujours plus complexe, Bigot semble hésiter quant à l'attitude à adopter à l'égard des Abénaquis et de la tournure que prennent les événements ; le plus souvent se

²¹⁹Sur le nombre et la diversité des publications et des points de vue au sujet de la Nouvelle-France à compter des années 1670-1680 qui entrent en concurrence avec les écrits des jésuites, voir OUELLET, 1990, p. 11-119. Lahontan écrit dans ses *Mémoires de l'Amérique septentrionale* : « J'ai lû quelques Histoires de Canada que des Religieux ont écrit en divers tems. Ils ont fait quelques descriptions assez simples & exactes des Païs [...]. Mais ils sont grossièrement trompez dans le recit qu'ils font des moeurs, [...] des Sauvages. Les Recolets les traitent de gens stupides, [...]. Les Jésuites, [...] soutiennent qu'ils ont du bon sens, de la mémoire, de la vivacité d'esprit, mêlée d'un bon jugement [...] qu'ils entendent l'Ecriture avec beaucoup de facilité. Je sçai les raisons qui font parler ainsi les uns et les autres ; [...]. J'ai déjà vû tant de Relations pleines d'absurditez, quoi que les Auteurs passassent pour des Saints, qu'à present je commence à croire que toute l'Histoire est un Pyrrhonisme perpétuel », LAHONTAN, 1990, vol. 1, p. 630-631.

contente-t-il, du moins en apparence, de réagir face aux aléas de l'histoire coloniale plutôt que de suivre une méthode pastorale établie.

Un autre aspect rend les choses difficiles pour qui veut analyser son témoignage : le journal est adressé à un jésuite ayant œuvré à Sillery. Aussi, pour Bigot, devient-il inutile de s'attarder sur certaines caractéristiques de la réalité missionnaire auprès des Abénaquis ainsi que sur de possibles conflits d'intérêts avec les autorités coloniales. Quelques sous-entendus suffisent pour que Vaultier se fasse une opinion adéquate de la situation et puisse donner les explications désirées à l'entourage disposé à aider le missionnaire dans sa tâche. Toutefois, cette semi-confidentialité n'a pas que des inconvénients pour l'historien. En « terrain conquis », Bigot s'attarde sur les nombreuses initiatives qu'il laisse aux Abénaquis sans prendre le risque d'être incompris. Jacques Vaultier, jésuite et ancien missionnaire des Abénaquis de surcroît, est bien placé pour savoir qu'il est nécessaire de ménager les autochtones et de respecter autant qu'il est possible leur culture. Le risque serait trop grand, compte tenu du contexte, de perdre ses ouailles par une attitude rigide et peu conforme à l'éthique algonquienne.

Nul doute alors que la description des deux autels de la chapelle de Saint-François qui ouvre le journal – autels qu'il décrit comme des ensembles mêlant esthétiques catholique et algonquienne – ne renforce l'idée que son texte s'apparente à une confession à un congénère sur une réalité difficilement transmissible par d'autres canaux. Confession mais aussi justification, car le journal, par le truchement de Vaultier, est destiné à être lu à un cercle de personnes susceptibles de s'intéresser à la vie dans la mission ou plutôt, comme le laisse entendre le passage suivant, des personnes curieuses de connaître la façon dont les Abénaquis reçoivent le christianisme : « c'est qu'on m'a demandé que des personnes en France auxquelles vous deviez Communiquer une partie de cette espece de Relation, sont bien aises de scavoir en detail de quelles manieres nos sauvages icy prennent les choses de Dieu » (RJ 63, p. 40). En quelques lignes se profile ici un état d'esprit nouveau qui n'a plus rien à voir avec ce que les écrits des jésuites des années précédentes véhiculaient. À ce titre, le terme « espece de Relation » traduit l'inédit de la situation dont a pris conscience Bigot. Sans pouvoir répondre à la question, il est cependant intéressant de se demander qui sont ces personnes qui ne cherchent pas, à la différence des anciens dévots français, lecteurs des *Relations* éditées (jusqu'en 1673), à connaître l'avancement du christianisme, mais à savoir comment les Abénaquis « prennent la chose » ? Dans la mesure où l'étrangeté de la

situation n'est plus du côté des autochtones mais des agents de la doctrine catholique, il n'est pas dit qu'il s'agisse encore de dévots ou du moins de « dévots » au sens du premier XVII^e siècle²²⁰.

En conséquence, les motifs qui sous-tendent une telle dédicace semblent connus de son correspondant et, à l'exception de quelques indices (ténus), il est difficile, avec comme unique source le journal, d'en repérer les véritables raisons. Néanmoins, quelques hypothèses (qui ne s'excluent pas les unes les autres) méritent d'être avancées. Afin de donner la possibilité au lecteur de s'y retrouver, citons-les d'emblée avant de les présenter à tour de rôle.

En premier lieu, Jacques Bigot a deux sœurs visitandines dans le monastère de Bourges, sa ville natale (LUCINGE, 1893, p. 482). D'autre part, Marguerite-Marie d'Allègre, sa principale bienfaitrice de 1679 à 1683 (RJ 63, p. 84) appartient à la famille d'Urfé, affiliée à la maison de Savoie, dont son ancêtre le plus illustre, Honoré d'Urfé, a entretenu des liens étroits avec François de Sales. Qui plus est, elle est la mère du sulpicien François-Saturnin Lascaris d'Urfé (1641-1701) qui a œuvré en Nouvelle-France auprès des Iroquois dans les années 1670²²¹. Peut-être celui-ci aurait-il connu les frères Bigot ou leur famille lors de ses études de théologie à l'université de Bourges ou, plus probablement, l'inimitié commune entre les jésuites de la Nouvelle-France et la famille du sulpicien lors du fameux sermon de Fénelon contre le gouverneur Frontenac en 1674 les ont-ils rapprochés²²² ? Dans tous

²²⁰Le « Journal » de Bigot illustre à merveille la révolution épistémologique et historique qu'a connue l'Europe au cours des années 1680. Ceci est trop connu, grâce aux travaux de Paul Hazard, pour que nous insistions, HAZARD, 1961.

²²¹Sur l'appartenance à la haute noblesse du sulpicien qui est aussi le cousin du sulpicien François de Salignac de La Mothe-Fénelon, voir YVON, 1969, vol. 2, p. 364-365.

²²²C'est une des hypothèses qui nous semble la plus séduisante compte tenu de la chronologie même si, ayant trop tardivement eu connaissance de l'importance de tels faits pour comprendre le Journal de Bigot, les documents à notre disposition ne sont pas suffisants pour fournir une véritable explication. Rappelons les événements tels que les présente Brigitte Caulier : François de Salignac de La Mothe-Fénelon, qui aurait permis l'arrestation du gouverneur de Montréal Nicolas Perrot par le gouverneur général Frontenac en l'amenant avec lui à Québec (arrestation le 28 janvier 1674), prononce un sermon en chaire d'une rare violence le dimanche de Pâques 1674 contre les agissements de Frontenac qui se sert de sa fonction pour s'enrichir (CAULIER, 2004, p. 97-98). Ce faisant, il place les sulpiciens dans une situation délicate en prenant parti avec les jésuites contre le pouvoir colonial. Cette opposition entre les jésuites et les gouverneurs et les intendants date « officiellement » de l'arrivée en 1665 du premier intendant de la Nouvelle-France Jean Talon, conflit auquel les sulpiciens semblent s'être abstenus jusqu'au sermon de 1674 de Fénelon. À compter de ce moment, les choses s'enveniment à tel point que Frontenac exige la comparution du sulpicien devant le Conseil souverain de Québec l'accusant du crime, passible de mort, de sédition. Fénelon est finalement renvoyé en France et, toujours selon Brigitte Caulier, François-Saturnin Lascaris accompagne son malheureux cousin. La situation tourne cependant à leur avantage grâce au mariage en 1675 du fils aîné (et préféré) de Colbert, Jean-Baptiste Colbert de Seignelay avec une cousine germaine des sulpiciens, Marie-Marguerite d'Allègre (elle meurt en 1678). Finalement, Frontenac sera démis de ses fonctions en 1682. En 1684, au moment où écrit Bigot, François Lascaris s'apprête à retourner au Canada grâce à

les cas, la présence d'une telle bienfaitrice dans une mission jésuite laisse supposer un lien d'amitié, ou du moins une sympathie du sulpicien envers le jésuite. Une autre hypothèse à ne pas négliger est la dévotion de Monseigneur de Laval envers François de Sales, dévotion déjà bien implantée dans la colonie en 1683 lorsque Bigot décide de placer les Abénaquis sous un tel patronage sans parler de l'arrivée attendu du prochain évêque Monseigneur de Saint-Vallier qui va se révéler comme son prédécesseur un dévot de l'évêque de Genève. Enfin, l'humanisme salésien est en conformité avec l'esprit de tolérance et l'attitude de Bigot empreinte d'amour et de douceur qui règne dans Sillery puis à Chaudière dans les années 1681-1685. Nous allons présenter tour à tour ces hypothèses sans nous y attarder outre mesure. L'absence d'autres documents à notre disposition qui puissent les corroborer ainsi que l'aspect souvent évasif du journal, pour les raisons mentionnées plus haut, invitent à la prudence.

La seule chose qui nous est connue au sujet de la famille de Jacques Bigot est qu'il a un frère jésuite, Vincent, qui comme lui vit en Nouvelle-France, et deux sœurs visitandines à Bourges (Cher)²²³. Rappelons que la congrégation de la Visitation a été fondée par François de Sales et Jeanne de Chantal en 1610. Très vite, l'ordre essaima dans la France entière. Le monastère de Bourges voit le jour en 1618. Quant au tombeau du fondateur, il se trouve à l'église du monastère de la maison mère à Annecy (Haute-Savoie). Dès sa mort en 1622, il a fait l'objet d'un culte populaire qui atteste de l'immense réputation dans laquelle était tenue l'évêque de Genève auprès de ses contemporains. Il sera d'ailleurs canonisé très tôt, en 1665²²⁴.

l'évêque Monseigneur de Saint-Vallier qui requiert ses services (Sur l'ensemble des faits principaux, voir CAULIER, 2004, p. 83-103).

²²³D'après le professeur Patrice Beaussier, les sœurs de Bigot s'appelleraient Marie Séraphine (née en 1652, prise d'habit en 1670 et décédée en 1725) et Madeleine (née en 1650, prise d'habit en 1667 et décédée en 1692). Il y aurait même des vies sur elles à Annecy et Nevers! Notre reconnaissance est grande envers Patrice Beaussier, professeur au lycée d'Issoudun et à l'université de Châteauroux, dont la recherche actuelle concerne les ordres féminins de la Contre-Réforme en Berry, notamment l'ordre de la Visitation implanté à Bourges, la Châtre et Issoudun aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il nous a fourni plusieurs renseignements précieux concernant les relations établies entre les missionnaires des Abénaquis et les visitandines françaises qu'il a glanés dans divers fonds d'archives de la métropole lors de ses propres travaux. Étant dans l'impossibilité au moment de cette recherche de nous rendre en France, son aide s'est avérée indispensable pour émettre quelques hypothèses à propos du « Journal » de Jacques Bigot. Je remercie également mon amie Sophie Gastal, berruyère d'adoption, qui a effectué des recherches pour moi dans les archives départementales du Cher.

²²⁴Étant donné l'importance de saint François de Sales et de ses écrits dans la manière dont la Réforme catholique se développa en France, la bibliographie et les études le concernant sont nombreuses. Citons deux études récentes qui intègrent dans leur analyse une approche renouvelée. Pour le culte rapide envers François de Sales, mort à Lyon en 1622 mais dont le corps a été transféré à Annecy : BURKARDT, 2004. Au sujet de la multiplication rapide des monastères de la Visitation en France avant 1650, voir JULIA, 2001, p. 115-176. Pour le cas du monastère de Bourges, l'historien écrit à la page 143 : « Un premier groupe de fondations

Nous avons longtemps cru que le wampum latinisé dont parle Bigot dans sa description de l'autel de janvier 1684 avait été directement envoyé au monastère d'Annecy comme y convie cette remarque : « L'Inscription du Collier est s. franc. Salesio Abnaq. D. dans L'Assemblée de tous les sauvages je prendray leurs sentimens et leurs manieres de parler pour escrire La Lettre qui doit accompagner ce collier au tombeau de S^t françois de sales » (RJ 63, p. 30). Une lettre de la main de Jacques Bigot se trouve effectivement aux archives du monastère d'Annecy (Fig. 3.7)²²⁵. Datée du 9 novembre 1684, elle confirme que le wampum est bien destiné au tombeau : « elle [la nouvelle mission] envoie au tombeau de ce Saint son petit present » (BIGOT, 1858a, p. 8). Qui plus, est, l'incipit de la missive stipule qu'il ne connaît pas personnellement les religieuses en charge du sanctuaire où sont conservés les restes de François de Sales. Il compte sur une chronique du village abénaquis qu'il vient d'envoyer au monastère des visitandines de Bourges pour que les religieuses prennent connaissance, par voie de circulaire, de la ferveur des Abénaquis envers leur fondateur : « vous apprendrez des nouvelles de cette mission par la lettre que j'ay prié qu'on vous envoyast de nostre monastere de Bourges » (BIGOT, 1858a, p. 8)²²⁶. Aussi le titre donné par Jean-Marie Shea lors de l'édition de cette lettre au milieu du XIX^e siècle est inapproprié. Il ne s'agit pas de la missive pour « accompagner un collier de porcelaine envoyée par les Abnaquis », celle dont parle Bigot en 1684 dans son journal (RJ 63, p. 30), mais d'une lettre qui avertit de la prochaine venue du présent. Sur ce point, la fin de la lettre de novembre 1684 est claire : « Je vous envoie la formule de l'offrande que font d'eux mesmes à St François de Sales nos chers sauvages, que vous ferez mettre, s'il vous plait, avec le présent » (BIGOT, 1858a, p. 8). Cette « formule d'offrande » nous est connue par une lettre circulaire dont nous allons parler plus loin. Aussi tout porte-t-il à croire que le wampum n'a pas été envoyé directement à Annecy. Il serait d'abord parvenu au monastère

est lié très directement à l'action des évêques qui souhaitent implanter dans leur diocèse un monastère du nouvel ordre religieux. C'est le cas à Bourges dès octobre 1618 où l'archevêque André Frémyot, frère de Jeanne de Chantal, a souhaité expressément un monastère de la Visitation ». Le monastère de la Visitation de Bourges est le quatrième fondé après celui d'Annecy, de Lyon et de Moulins, RAVIER, 1969, p. xlvii, note 1.

²²⁵Elle a été éditée par Jean-Marie Shea au XIX^e siècle, BIGOT, 1858a. Je remercie Sœur Marie Patricia Burns, archiviste du monastère d'Annecy, pour m'avoir fait parvenir une photocopie de l'original. Elle m'a de plus certifié que le wampum latinisé n'avait pas été retrouvé. Je lui dois aussi ma connaissance de la circulaire de décembre 1685. Je remercie également Sonia Rouez pour m'avoir indiqué précisément les lettres de Jacques Bigot conservées aux archives d'Annecy.

²²⁶Il est intéressant de noter la rature de Jacques Bigot qui a d'abord écrit « du monastère de Bourges » pour le changer en « nostre monastère de Bourges ». Serait-ce le signe d'une incertitude sur la légitimité d'une telle entreprise ? Ceci confirmerait qu'il ne compte pas sur la réputation des missions jésuites de la Nouvelle-France pour justifier un tel envoi, mais sur le fait qu'il est le frère de deux visitandines.



FIG. 3.7: Lettre du P. Bigot du 9 novembre 1684, touchant l'offrande faites par les sauvages de sa Mission au tombeau du fondateur, photocopie à partir de l'original conservé au Monastère des Visitandines d'Annecy, Série François de Sales, carton n° 4, liasse C, n° 1.

de Sainte-Marie de Bourges, les moniales devant servir de relais afin peut-être de rendre le présent plus « compréhensible » ou plus « recommandable » aux gardiennes du tombeau. Toutes ces préoccupations semblent surprenantes, mais à la lumière de l'analyse de Bernard Dompnier du rôle et de l'importance que les lettres circulaires tiennent dans l'organisation de l'ordre, on comprend mieux pourquoi de telles précautions furent prises. En l'absence de supérieur hiérarchique, la cohésion et l'esprit de la Visitation repose sur l'acheminement des informations des monastères à celui de la Visitation d'Annecy. Les monastères étant dispersés dans l'hexagone, le lien avec la maison-mère et la cohérence de l'ordre repose sur une sorte de « république des lettres dévotes »²²⁷.

²²⁷DOMPNIER, 2001, p. 277-300.

Une lettre circulaire écrite par une visitandine de Bourges, datée du 10 décembre 1685, étaye l'hypothèse d'un relais berruyer. En effet, « Sœur Aimée Bénigne de Lucinge de la Visitation Sainte-Marie » fait part aux visitandines d'Annecy de la dédicace du village abénaquis à leur saint fondateur. De plus, elle stipule que le wampum se trouve en leur possession. Curieusement, elle n'indique pas son intention de l'envoyer au sanctuaire d'Annecy :

Les sauvages de la Nouvelle-France, par l'inspiration du R. P. Bigot, jésuite, leur missionnaire, qui a deux sœurs religieuses dans notre monastère de Bourges, l'ont choisi pour leur spécial protecteur (notre Père saint François de Sales), en signe de quoy ils nous ont envoyé un collier de porcelaine²²⁸ où le nom de ce grand Saint est écrit tout au long : ce présent est autant rare dans ce païs qu'il est estimé précieux dans le leur ; mais rien n'est plus touchant que la forme de leur prière, qui a beaucoup des expressions de la bonne foy (LUCINGE, 1893, p. 482).

Puis elle reproduit la lettre dont parlait Jacques Bigot dans son journal au début de l'année 1684, celle qui consiste à écrire « leurs sentimens et leurs manieres de parler » (RJ 63, p. 30) appelée aussi « formule d'offrande » dans la lettre de novembre 1684 adressée directement aux religieuses d'Annecy (BIGOT, 1858a, p. 7-8). Aucun doute là-dessus puisque le titre de la missive citée par Aimée Bénigne de Lucinge est « Traduction des paroles des habitants d'Abnaquis sur le présent qu'ils font à Saint François de Sales » (LUCINGE, 1893, p. 482). Se pourrait-il que ce wampum, destiné à être placé près du tombeau du saint, ne soit pas parvenu à Annecy ? Dans ce cas, les religieuses de Bourges auraient conservé l'original de la lettre votive ainsi que le présent. Elles n'auraient effectué qu'une retranscription du vœu par voie de circulaire. Ceci expliquerait pourquoi les religieuses d'Annecy ne conservent, de nos jours, que la lettre de présentation de Jacques Bigot de novembre 1684 et la circulaire de décembre 1685. Si cela est le cas, les religieuses de Bourges n'auraient pas réalisé le rôle qu'était censé tenir le wampum latinisé. Comme on va le voir, Bigot lui impute en effet comme principale fonction de « toucher » le tombeau ou du moins d'être à proximité de celui-ci (3.3.2.2), rôle qui est, rappelons-le, celui habituellement assigné aux wampums latinisés envoyés en dévotion aux sanctuaires de pèlerinage (chap. II).

Par conséquent, ce malentendu n'a rien d'improbable étant donné la nouveauté de cette catégorie de wampums, ni totalement autochtone ni totalement jésuite, inventée, on l'a vu, à la fois par les Huronnes domiciliés et par Chaumonot au tournant du milieu du siècle

²²⁸C'est nous qui soulignons.

(RJ 41, p. 166-174 ; 2.1.2.2). Que des moniales, peu au fait de la logique pour le moins complexe qui sous-tend l'objet, ne l'aient pas fait parvenir à la maison-mère, croyant sûrement que la lettre retranscrivant les propos des Abénaquis était le vœu proprement dit, est envisageable, voire probable²²⁹. Dans sa circulaire, Aimée Bénigne de Lucinge ne confère-t-elle pas plus d'importance à la lettre qu'elle retranscrit « mot à mot » (LUCINGE, 1893, p. 482) qu'au collier ? En effet, son seul commentaire à propos du wampum consiste à faire remarquer que « ce présent est autant rare dans ce pays qu'il est estimé précieux dans le leur ; mais rien n'est plus touchant que la forme de leur prière » (LUCINGE, 1893, p. 482). N'est-il pas étrange, comme elle le fait, de dissocier les qualités « rares » du collier à sa véritable « valeur » reconnue au Canada, sinon par une volonté de ne « pas prendre au pied de la lettre » les propos que devait lui tenir le jésuite sur l'aspect considérable qu'avait le collier pour lui et ses néophytes ? Si tel est le cas, la logique de dons et de contre-dons a été court-circuitée par le relais berruyer. Ceci pourrait expliquer pourquoi ce wampum latinisé n'a pas permis de poursuivre les échanges entre Annecy et les Abénaquis.

D'après nous, la création d'un wampum latinisé destiné au tombeau du saint résulte de la volonté de Bigot d'acquérir des reliques ou, du moins, des ornements ayant trait à François de Sales afin d'élever un décor permanent à la chapelle. Grâce à un splendide wampum latinisé confectionné par les Huronnes de Notre-Dame-de-Lorette, Chaumonot n'était-il pas parvenu, quatre ans plus tôt (1680), à obtenir une magnifique chemise reliquaie chartraine (MERLET, 1858, p. 12-13) ? L'arrivée de la pièce d'orfèvrerie avait constitué pour la colonie un événement cérémoniel majeur. En présence des autorités civiles et religieuses et de domiciliés Amérindiens, dont des Abénaquis certainement accompagnés de leur missionnaire, elle avait été installée avec solennité dans la chapelle de Lorette (MERLET, 1858, p. 13). Jacques Bigot ne pouvait-il pas lui aussi compter sur l'habileté des artisanes amérindiennes pour aviver la générosité de possibles donateurs européens ?

Du reste, ces diverses tentatives de la part des jésuites de s'affilier à des sanctuaires de pèlerinage français dans les années 1670-1680 laissent à penser que les bienfaiteurs se font plus rares. Si on envisage cette hypothèse, le journal de Jacques Bigot (RJ 63, p. 26-98) prend alors tout son sens. Celui-ci ne cache pas les difficultés de tout ordre, mais surtout financières et décoratives, qui l'accablent ; il n'est alors pas dû au hasard que son journal débute par l'évocation des deux « protodécors » érigés en décembre 1683 et en

²²⁹Bernard Dompnier indique que les envois de circulaires par la poste étaient dispendieux à l'époque et n'étaient donc pas annuels mais plutôt trisannuels. Que dire alors de l'envoi d'un « grandissime » collier !

janvier 1684 pour la chapelle du nouveau village sur Chaudière (RJ 63, p. 26-30). Ces décors, aussi éloignés de la tradition catholique qu'il soit possible à cette époque, seraient les signes les plus manifestes de l'extrême dénuement du village chrétien. Ils deviennent alors les symboles de l'abandon et de l'isolement du jésuite et de ses missionnés, car des décors d'église dépourvus de reliques, de statues, de tableaux ou d'orfèvreries sont à vrai dire inconcevables dans l'esprit du temps (d'où leur caractère temporaire). En montrant que l'autel de la chapelle villageoise ne doit son existence qu'à la générosité et au talent des Amérindiens ainsi qu'à son ingéniosité et au don d'une superbe estampe de Thierry Beschefer, Bigot entend mettre en exergue l'isolement et l'indifférence dans lesquels l'œuvre apostolique jésuite, en particulier auprès des Abénaquis, est tenue. Ceci explique également pourquoi il se dit étonné de l'intérêt que lui portent certaines personnes en France envers sa mission²³⁰, une façon d'insister « humblement » sur l'indifférence de la métropole à l'égard de son apostolat. Qu'il est loin le temps où des personnages aussi illustres que la duchesse d'Aiguillon ou Noël Brûlart de Sillery prenaient fait et cause pour l'œuvre jésuite auprès des domiciliés.

La mort de sa principale bienfaitrice, Marguerite-Marie d'Allègre (1620-1683), épouse de Charles-Emmanuel d'Urfé²³¹, survenue le 5 novembre 1683, se situe au moment où il parle des difficultés qu'il rencontre dans son activité pastorale. Lui devant sa précieuse chapelle²³² (RJ 63, p. 56-58, 84) qu'il emporte avec lui dans ses déplacements entre Sillery et Chaudière (RJ 63, p. 84), cette mort est sans contredit un événement majeur qu'il a du mal à surmonter tant il craint de ne plus pouvoir secourir les Abénaquis et encore moins obtenir un décor de chapelle digne de ce nom (RJ 63, p. 84-86). Le choix de placer la chapelle sous la protection de saint François de Sales au courant de l'année 1683, ses efforts pour décrire le soin avec lequel il marque cette dédicace a peut-être été écrit à l'intention de la bienfaitrice dont, au cours de l'hiver 1683-1684, il n'est pas encore avisé du décès.

²³⁰Bigot écrit en effet : « on me dit hier onzième Aoust [1684] que nos Abnaquis avoient desja grande reputation en France je ne scay si on me faisoit point de compliment pour adoucir un peu les petites peines que jay a travailler a faire subsister icy cette pauvre Mission » (RJ 63, p. 64).

²³¹Elle se marie en 1633 à Charles-Emmanuel d'Urfé (1604-1685). Ils auront neuf enfants dont deux sulpiciens. Le plus célèbre est Louis de Lascaris d'Urfé (1636-1695), évêque de Limoges et un des acteurs zélés de la Réforme catholique. Le second, François-Saturnin Lascaris d'Urfé arrive au Canada en 1668. Il travaille à la mission iroquoise de Quenté, puis, en 1686 la paroisse Saint-Louis du Haut de l'île de Montréal.

²³²Il s'agit d'un ensemble de pièces d'orfèvrerie (composé d'un calice, d'un ciboire, d'une patène et, souvent, de chandeliers) qui lui permet de célébrer la messe où qu'il aille.

Durant l'été, il apprend sa mort et par voie de conséquence la fin de ses espérances²³³. Au cours de la même période, sa chapelle portative, don de Marguerite d'Allègre, a failli disparaître dans le fleuve au cours d'un voyage (RJ 63, p. 56-58). Qu'il se tourne alors avec plus d'insistance vers Jacques Vaultier et son réseau de connaissances pour lui décrire la désespérance des Abénaquis s'explique mieux. Il ne s'agit de rien de moins, en adressant ce journal au procureur des jésuites, que de l'inviter à plaider la cause des Abénaquis dans la métropole auprès de dévots ou de riches mécènes susceptibles de leur venir en aide; d'autant qu'environ à la même époque (juin 1684), la chapelle et son décor sont détruits par le cours impétueux de la rivière Chaudière (RJ 63, p. 52-54).

Au regard de ces micro-événements, qui siéent bien à la forme du journal, il ne lui reste plus qu'à envoyer son témoignage à Vaultier en espérant aiguïser la curiosité ou la pitié de possibles bienfaiteurs. Une lettre est aussi envoyée au même moment, comme on l'a vu, à la Visitation de Bourges, sans parler du « grandissime Collier de porcelaine », « le plus beau » qu'il ait vu de toute sa vie (RJ 63, p. 30), qui est destiné à rejoindre le sanctuaire de pèlerinage d'Annecy. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne ménage pas ses efforts pour obtenir à la fois un soutien financier et un décor permanent pour la chapelle.

Ainsi, c'est en se tournant vers des proches de l'Ancien Monde qu'il espère obtenir un secours : sa famille, en établissant des relations avec l'ordre religieux auquel appartiennent ses deux sœurs; son ordre, en écrivant à son ancien confrère, le procureur Jacques Vaultier qui est parmi le premier à avoir évangélisé les Abénaquis domiciliés et, pour finir, ses amis ou connaissances, en comptant peut-être sur le sulpicien François Lascaris, comme le suggère l'insistance avec laquelle il désigne sa mère comme unique bienfaitrice des Abénaquis. Au demeurant, on a vu que cette manière de faire appel à des amitiés et à l'attachement familial est une constante chez Jacques Bigot. L'amour qui le lie à son frère Vincent ne fut-il pas un moteur et un modèle dans l'affection qu'il va développer envers ses missionnés à partir de 1682 (RJ 62, p. 108-110)? De surcroît, il est possible qu'il ait attiré la sollicitude de la marquise d'Urfé grâce à une parenté de vue et une amitié qui le lie à son fils, ce sulpicien amené à quitter les missions canadiennes après le bannissement de son cousin germain, François de Salignac-Fénelon. Un ennemi commun, en l'occurrence le gouverneur Frontenac, est un lien somme toute bien plus fort et durable qu'une appar-

²³³À l'époque où écrit Bigot, François Lascaris est retourné en France (COLLET, 2004, p. 247) et il se peut que ce passage sur sa mère et le drame que constitue sa mort lui soit indirectement adressé afin de solliciter de nouveau sa générosité ou celle de son entourage tout en rendant hommage à la disparue.

tenance à une même famille religieuse. Le sulpicien, frustré du Canada, aurait-il plaidé la cause des Abénaquis et de leur missionnaire auprès de son illustre famille²³⁴ ? Cette famille est non seulement fortunée et influente mais riche d'un brillant passé²³⁵. Le père du sulpicien n'est autre que Charles-Emmanuel, marquis d'Urfé, qui est le neveu d'Honoré d'Urfé (1567-1625), le célèbre auteur de *l'Astrée*. Ce dernier, affilié à la maison de Savoie, prit le parti de la ligue catholique à la fin du XVI^e siècle²³⁶ et il devint l'ami de François de Sales avec qui il créa une éphémère académie de lettrés, la Florimontane, au tout début du XVII^e siècle²³⁷.

Cette espérance en de possibles secours venus d'un cercle étroit, amical ou familial, serait-elle le signe que la Compagnie de Jésus n'a plus l'audience qu'elle avait dans la première moitié du siècle grâce entre autres à la publication des *Relations* ? En l'absence d'étude à ce sujet, posons l'hypothèse. Plusieurs indices laissent à penser que les jésuites sont plus ou moins démunis face à un désintérêt dû probablement au déclin de l'Europe des

²³⁴Compte tenu du milieu familial aristocrate et en grande réputation à cette époque du sulpicien, il serait intéressant de connaître les origines familiales des frères Bigot. D'après les informations que nous a aimablement fait parvenir Patrice Beaussier, la famille Bigot appartiendrait à la noblesse de robe. Le père, Jean, est chevalier, vicomte de Contremeret, conseiller trésorier général de France. En outre, si l'on en croit Bacquerie de la Potherie en 1701, les Bigot étaient tenus en grande réputation par les contemporains : « P. Bigot, il est de la famille des Barons Bigot », BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, 1997, vol. 1, p. 184.

²³⁵À cet égard, il faut lire les Actes du colloque qui s'est tenu à Saint-Étienne en 2002 et qui réunit des contributions concernant divers aspects de la famille d'Urfé du XVI^e au XVIII^e siècles. D'après Michel Depeyre, cette famille de la haute aristocratie aurait décliné seulement au début du XVIII^e siècle, DEPEYRE, 2004, p. 223-232.

²³⁶Honoré d'Urfé descend par la ligne maternelle de la maison de Savoie. Il prend parti pour la Ligue (1584-1589) puis se range du côté du duc de Savoie, Charles-Emmanuel I^{er} (1562-1630). Celui-ci lutta, avant de se soumettre, contre le pouvoir royal français représenté à l'époque par l'huguenot Henri de Navarre, CHAUVEAU, 2005, p. 1555-1556. Ce n'est pas le moindre des intérêts de l'analyse des décors des autels de la réduction des Abénaquis que de constater la réactivation du passé tumultueux des débuts de la réforme tridentine en France (et internationalement puisque la Savoie est un état indépendant) qui a pris racine dans les guerres interconfessionnelles (la Ligue) ayant agité la France à la fin du XVI^e siècle. Il y aurait peut-être un parallèle à faire avec les luttes intercoloniales qui agitent en 1684 la Nouvelle-France. Que des héritiers de ce passé glorieux (ligueurs catholiques qui indirectement en contestant le protestantisme du futur Henri IV ont favorisé l'implantation de la réforme tridentine en France en 1615) soutiennent le village jésuite des Abénaquis amenés à lutter contre les protestants anglais sur leur territoire et à défendre la toute catholique colonie laurentienne n'est peut-être pas dans l'esprit des contemporains, entre autres les jésuites, une coïncidence. L'évêque de Genève, François de Sales, citoyen de la Savoie et actif promulgateur de la réforme tridentine pourrait alors devenir un modèle historique, politique et religieux situé à la croisée de la France et de la Nouvelle-France. Sur le contexte politique de l'action épiscopale de François de Sales, voir RAVIER, 1969, p. xv-xxv. En l'absence de documents qui nous permettent de mieux comprendre comment le jésuite a obtenu des aumônes de la marquise d'Urfé, une telle interprétation reste bien entendu hypothétique.

²³⁷L'Académie fut créée au cours des années 1606 et 1607 par Honoré d'Urfé, Antoine Favre, François de Sales et Claude de Vaugelas. Cette première académie savante de Savoie ferma en 1610. Sur l'Académie florimontane, on peut lire RAVIER, 1969, p. xlvii-xlix.

dévots à compter des années cinquante et soixante²³⁸ et une critique toujours plus virulente envers leur action perçue comme tyrannique ou totalement inutile (LAHONTAN, 1990, vol. 1, p 482, 613-619, 630-631). Il n'est que de rappeler le rôle d'unique pourvoyeur pour la dévotion loretaine dans les années 1670, du proche collaborateur de Chaumonot, le jésuite français Joseph Poncet, pour s'interroger sur le statut des bienfaiteurs européens des jésuites de la Nouvelle-France. Appartiennent-ils à la cour royale ? Sont-ils encore soutenus par des hommes aussi influents que l'étaient Noël Brulart de Sillery, Richelieu ou Henri Lévis de Ventadour pour ne citer que les plus connus ? Notre analyse des décors des chapelles des villages des domiciliés sous tutelle jésuite dans la seconde moitié du siècle amène à penser que les pères de la Compagnie ne jouissent plus d'un tel soutien à partir des années 1670²³⁹. Ceci expliquerait pourquoi ce sont les missionnés autochtones, la proche parenté des jésuites ou d'anciens missionnaires de la Nouvelle-France, jésuites ou sulpiciens, qui apparaissent subrepticement dans les écrits comme les principaux donateurs.

Du reste, le témoignage de Bigot suggère que l'absence de reliques ou de statues miraculeuses pour l'érection de chapelles de réduction constitue un véritable handicap pour l'épanouissement de son activité pastorale. Outre l'insistance sur les deux « protodécors » qui, on l'a dit, désignent un manque de présence sacrée sous forme de reliques ou d'images miraculeuses, Bigot parsème son journal de « microdramas » liés à l'absence « d'ornements ». Il assemble au fil des jours un faisceau de causes qui alimente l'idée que les Abénaquis sont délaissés à la fois par la colonie et la métropole. À le lire, cela relève presque du miracle que le village continue à exister en dépit de cette indifférence. En apprenant la mort de la bienfaitrice, il écrit, par exemple : « Ayant perdu cet Apuy de nostre Mission je tacheray à estre plus reservé à ne pas tant endrepter, quoy quil soit bien difficile de s'en empescher quand on voit tant de Miseres » (RJ 63, p. 84) ; cette remarque fait écho au commentaire qu'il tenait au sujet de l'acquisition d'un textile brodé de fil d'or et d'argent pour l'estampe représentant saint François de Sales :

²³⁸Le récent ouvrage de Robert Sauzet offre, à travers le thème de la croisade, un portrait nuancé du ralentissement, voire de l'essoufflement de ce que Châtellier a appelé « l'Europe des dévots » (CHÂTELLIER, 1987) à compter des années 1660. L'émergence et le renforcement de préoccupations religieuses et idéologiques comme le jansénisme, le gallicanisme royal, le rationalisme (liberté de conscience), le relativisme culturel (critique de la société européenne) et un *modus vivendi* interconfessionnel (une élite intellectuelle de toute obédience surtout réfugiée en Hollande), pour ne citer que les causes les plus évidentes, marquent la fin « du grand siècle des âmes » dès le tournant du milieu du siècle, SAUZET, 2007, p. 68-69. 114. Voir HAZARD, 1961 ; GURTON, 2004, p. 70-71.

²³⁹Voir à ce propos, le commentaire de Martin Bouvart au sujet du chantier décoratif de la chapelle huronne de Lorette en 1674 : « car pour les aumônes et d'autres secours des hommes, nous en avons si peu reçus, qu'il ne mérite pas d'être conté » (RJ 60, p. 74).

[...] jay eu mesme pour vous le dire franchement quelque scrupule sur la Depense [...] je nay pas mesme de quoy avoir les vivres necessaires pour Lentreten de nostre Mission [...] mais mon scrupule n'a pas duré longtemps [...] dans une occasion si Importante que celle La on doit mesme retrancher du necessaire pour contribuer avec plus Defficacité a faire entrer dans les sentiments de piété ces pauvres sauvages quon veut gagner à J. C (RJ 63, p. 28-30).

Il serait alors question d'une crise, qu'il juge quasi insurmontable, résultant de son impuissance à créer un espace constitutif de religion ou, pour reprendre les termes de Jean de Brébœuf, de l'impossibilité dans laquelle il se trouve d'élaborer « cet appareil extérieur qui réveille et entretient la dévotion » (RJ 10, p. 106). En somme, le principal ressort de cette « incomplétude matérielle et symbolique » réside dans l'ardeur spirituelle des Abénaquis d'autant plus éprouvante pour le missionnaire qu'aucun décor catholique ne vient « l'entretenir ». Leur pauvreté ne diminue en rien leur amour du christianisme mais, si l'on suit Bigot dans sa démonstration, les quelques images, les crucifix, les piètres décors, la frêle chapelle d'écorce ne suffisent pas à soutenir une telle foi. En définitive, pour le jésuite, il est inconcevable de ne pas canaliser cette expression spirituelle par l'instauration d'un lieu cultuel catholique. Il y a risque en l'absence d'une chapelle ornée et détenant des « corps » sacrés de voir cette ferveur s'échapper du cadre spatiotemporel de la réduction. De fait, cette piété amérindienne, bien que désirée et admirée par lui (RJ 63, p. 32-34), lui cause d'innombrables soucis (RJ 63, p. 38). L'un très significatif sur lequel il s'attarde est le refus des Abénaquis d'entrer dans l'église ne s'en sentant pas dignes (RJ 63, p. 40-42). Et Bigot fait preuve de patience pour les convaincre que leur foi sied au lieu de culte, que leur peur de déplaire à Dieu n'a pas de fondement et qu'elle ne doit surtout pas s'exprimer par leur refus d'entrer dans sa maison. Sans doute laisse-t-il entendre ici qu'il est scandaleux de ne pas avoir de quoi soutenir la dévotion de chrétiens aussi exemplaires. Ainsi ne saurait-on comprendre cette stratégie sans rappeler une fois de plus que pauvreté des décors et richesse spirituelle des fidèles sont incompatibles dans l'épistémè de la catholicité de l'époque.

Car, pour Bigot comme pour les autres jésuites, ce qui est visé, c'est la correspondance entre la communauté des néophytes et l'édifice ecclésial. L'harmonisation de l'espace intérieur cultuel avec les fidèles traduit le nouvel impératif des religieux : former une unité socio-religieuse grâce aux néophytes Amérindiens dont ils ont la charge. De toute évidence, cet idéal des jésuites de la seconde moitié du siècle annonce les « réductions du Paraguay »

telles qu'elles seront louées ou décriées au siècle suivant²⁴⁰. Étant donné que les néophytes détiennent en eux la potentialité de la sainteté, il ne reste plus qu'à la faire vivre dans le lieu ecclésial et à prouver aux yeux des détracteurs de la « religion » que la sanctification du Nouveau Monde n'est pas un vain espoir. L'accession au divin passe par la fusion avec le lieu de sa vénération, le royaume de Dieu est encore réalisable grâce à cette manne de « nouveaux Adams » que constituent pour les disciples de Loyola les autochtones de l'Amérique septentrionale²⁴¹.

Aussi Bigot écrit-il d'abord et avant tout pour révéler ce décalage scandaleux. Pour les jésuites du XVII^e siècle, une absence d'harmonie entre les « ornements » que sont les fidèles et les décors catholiques rend caduque toute tentative de « vraie » conversion et de sanctification de cette communauté autochtone. Les décors culturels se présentent alors comme une extension de l'intériorité des croyants, une émanation d'une communauté humaine louée pour sa sainteté et sa faculté à rejoindre les sphères sacrales par ses propres moyens et sa « nature » profonde. Comment ces « saints » américains peuvent-ils vivre leur christianisme en l'absence de décors qui leur soient propres ?

La destruction de la chapelle d'écorce en juin 1684 est donc vécue par leur missionnaire comme providentielle. N'est-ce pas une intervention divine qui est seule capable de rétablir ce déséquilibre inacceptable entre les fidèles et leur décor :

L'autre que nous avions dressée Lan passé ayant été détruite par le Debordement des eaux qui arriva Jespere qu'avec la grace de Dieu et les Charitez des personnes zelées pour la Conversion de ces pauvres sauvages nous pourrions estre dans quelques temps en estat de dresser une dune maniere un peu plus solide [...], et qui étant mieux ornée leur Inspirera plus de Respect pour les misteres de nostre Religion (RJ 63, p. 52-54).

Toutefois, il ne se contente pas d'évoquer la piété des fidèles et les exigences en ce qui a trait aux décors des chapelles pour apitoyer de possibles bienfaiteurs. Il rappelle également le rôle essentiel des Abénaquis dans la protection de la colonie : « tous les plus Considerables françois du pays disent qu'on entend plus du Courage et de La fidelité des Abnaquis

²⁴⁰Le fait qu'un jésuite du Canada, François Xavier de Charlevoix, se soit fait au milieu du XVIII^e siècle à la fois l'historiographe de la Nouvelle-France (1744) et du Paraguay (1757) est bien entendu loin de relever du hasard, CHARLEVOIX, 1976 et 1757.

²⁴¹Sur ce programme « utopique » des jésuites de la Nouvelle-France dans les années 1670-1740, voir MOTSCH, 2001, p. 30-32 (« Le rôle de l'Amérique et le projet colonial jésuite »). Le spécialiste de Lafitau et de l'ethnographie jésuite écrit entre autres : « les jésuites se servent de leurs missions comme véritable base expérimentale pour la construction d'une société modèle » (p. 31).

que du secours de tous les autres sauvages nos alliez » (RJ 63, p. 56). Des alliés pareils, fidèles aux Français et à Dieu, ne peuvent être abandonnés de la France de Louis XIV et des catholiques militants qui la composent²⁴². La destruction de la chapelle et la pauvreté de son décor sont donc présentées comme inappropriées par rapport à l'importance que les Français doivent accorder à ce peuple qui, sous sa plume, se présente comme exceptionnel même en comparaison des autres domiciliés : « de l'Adveu de tout le monde de ce pays on na point encor veu icy de nation recevoir avec tant de docilité les Instructions de nos Misteres que cette nation » (RJ 63, p. 60).

À le lire, au plus fort de la guerre offensive des Français contre les Iroquois qui génère un afflux sans précédent d'Abénaquis d'Acadie venus secourir la colonie, Jacques Bigot ne sait plus où donner de la tête. Il croule sous le travail missionnaire : il baptise les nouveaux arrivés, il rassure les femmes et les vieillards restés à Chaudière en l'absence des hommes, il vogue sur la rivière pour visiter le groupe d'Abénaquis resté à Sillery. En somme, il pare au plus pressé et se présente comme la seule personne véritablement préoccupée de leur sort. De plus, il refuse de s'occuper des Soquoquis et des Algonquins de Trois-Rivières venus à Sillery. Il cherche à empêcher leur installation pour ne pas être submergé par cet afflux de missionnés supplémentaires (RJ 63, p. 68-70). Comme si cela ne suffisait pas, en 1684, une épidémie se déclare à Sillery. Bigot aimerait convaincre Monseigneur de Laval de répartir une partie des aumônes destinées à l'Hôtel-Dieu de Québec pour les malades amérindiens (RJ 63, p. 72). Nous ne savons pas si l'évêque a répondu aux instances du jésuite puisqu'une migraine l'empêche de poursuivre sur ce chapitre (RJ 63, p. 72).

Il reprend quelques jours plus tard sa chronique non plus sur la charité de l'évêque ou de ses paroissiens, mais sur celle des Abénaquis qui en dépit de leur pauvreté secourent les colons (RJ 63, p. 72). Impossible de citer tous les arguments avancés par Bigot, mais tout laisse supposer qu'il accepte mal l'indifférence des colons envers les Abénaquis et qu'à défaut d'aide des personnes du Nouveau Monde il se tourne vers l'Ancien, en l'occurrence vers son congénère Jacques Vaultier qui est bien placé pour comprendre la situation.

²⁴²On aurait pu écrire « La France de Madame de Maintenon » puisque l'air de cour empreint de piété et de dévotion apparaît avec l'installation définitive de Louis XIV à Versailles en 1682 et son mariage avec Françoise d'Aubigné, marquise de Maintenon, un an plus tard. Sur la transition entre l'esprit somme toute libertin de la cour de Louis XIV à l'atmosphère oppressante et dévote qui s'impose au début des années 1680 au plus haut sommet du pouvoir, voir GOUBERT, 1966, p. 113-123. Sur le rôle que les jésuites, en particulier les confesseurs, jouèrent dans cette crispation religieuse (Goubert parle de « despotisme religieux » pour la période), voir le témoignage truculent, intelligent et malveillant de Saint-Simon (2005, p. 381-395, « Politique religieuse de Louis XIV et de Mme de Maintenon »).

Qu'en ces années 1680, l'intérêt de l'évêque se porte davantage vers les paroissiens français, comment le jésuite pouvait-il lui en faire grief? Premier évêque de la Nouvelle-France, il a la lourde tâche d'ériger les premières églises paroissiales en respectant les critères de décence et de dignité dont la Réforme tridentine a fait son cheval de bataille. Autrement dit, il faut que les bâtisses paroissiales soient construites en pierre ou, du moins en colombage, qu'elles détiennent des reliques et des images qui soutiennent la dévotion des fidèles, sans parler du mobilier et des ornements liturgiques indispensables aux offices²⁴³. La population coloniale, en plein essor dans les années 1670, occupe l'essentiel des efforts pastoraux des autorités civiles et ecclésiastiques. Les dons venus d'Europe sont en priorité acheminés vers les paroisses; il en va de même pour les rares artistes arrivés en Nouvelle-France, comme le célèbre frère Luc à qui il est donné d'orner les principales églises de la province²⁴⁴.

D'ailleurs, parmi les premières églises paroissiales créées en Nouvelle-France, l'une, sur l'île d'Orléans, est dédiée à François de Sales. Que Monseigneur de Laval ait placé une église sous le vocable de l'évêque le plus représentatif (avec Charles Borromée) de la Réforme catholique et, qui plus est, son saint patron, n'a bien entendu rien de surprenant. Il a même obtenu des reliques assez rapidement comme semble l'indiquer l'authentique placé dans une châsse reliquaie encore conservée à l'église paroissiale²⁴⁵.

Avant 1683, il ne s'agit pas de la seule église dédiée à François de Sales. Celle de la Pointe-aux-Trembles (ou Ncuville) est aussi placée sous ce patronage en 1679. Par contre, nous ne savons pas si le prélat a obtenu des reliques du sanctuaire d'Annecy pour cette paroisse²⁴⁶. Le départ en 1684 de François de Laval de la colonie et sa démission au profit de Monseigneur de Saint-Vallier ne va d'ailleurs pas éteindre la vénération en Nouvelle-France puisque le second évêque s'avère un ardent dévot du saint. En effet, juste avant sa nomination au diocèse de Québec, il se rend au cours de l'été 1687 au monastère de la Visitation d'Annecy pour rendre lui hommage²⁴⁷. Un élan est même insufflé à la dévotion salésienne

²⁴³ Sur la pauvreté du Séminaire de Québec et celle des colons, qui empêche l'évêque de construire des églises paroissiales suivant les critères de décence et d'apparat de l'époque, lire BAILLARGEON, 1972, chapitre VIII (« Le séminaire de Québec et les cures »), p. 131-161.

²⁴⁴ GAGNON, 1976, vol. 1, p. 55-115 (« Le Frère Luc »).

²⁴⁵ CHAGNON, 1999, p. 94-98. Au sujet du reliquaie, Joanne Chagnon écrit : « La châsse de fabrication française [...] contient cependant un certificat d'authenticité des reliques daté du 29 juillet 1678 » (p. 95).

²⁴⁶ ROY, 1925, p. 65.

²⁴⁷ « Lettre circulaire du monastère de la Visitation datée du 27 septembre 1687 » reproduite partiellement dans SAINT-FÉLIX, 1882, p. 71.

en Nouvelle-France avec l'obtention, par Charles de Glandelet en 1696, de reliques qui permettront aux prêtres missionnaires du Séminaire de Québec de prendre l'évêque de Genève pour second patron en 1698²⁴⁸.

En 1683-1684, il est pourtant difficile au regard du journal de Bigot d'associer la dédicace à la figure de Monseigneur de Laval quoiqu'une telle hypothèse ne puisse être totalement écartée. Peut-être le jésuite souhaitait-il encourager sa générosité en plaçant la modeste chapelle de réduction sous la figure épiscopale de François de Sales ? Rappelons que dans les années 1670, le premier évêque de la Nouvelle-France est un ardent défenseur de la Compagnie (RJ 53, p. 94) et soutient avec tout le zèle dont il est capable les nouvelles réductions créées à la fin des années soixante. Pourtant, que Bigot en appelle à la charité de François de Laval comme il le fait pour subvenir aux besoins des malades à Sillery (RJ 63, p. 72) laisse supposer que la situation s'est détériorée entre l'évêque et les jésuites ou, du moins, que Monseigneur de Laval a d'autres préoccupations qui l'empêchent de soutenir le missionnaire dans son apostolat²⁴⁹. La migraine est donc assez opportune en la circonstance bien qu'elle ne l'ait pas empêché d'évoquer l'évêque.

Ainsi, en l'absence d'autres documents venant confirmer nos hypothèses, le choix d'un tel patronage et les tentatives de s'affilier au sanctuaire d'Annecy s'expliquent avant tout par le climat qui règne dans les années 1680 dans la réduction abénaquise. Les frères Bigot, en particulier Jacques à compter de 1682, font preuve d'une tolérance et d'une grande douceur. On peut même parler d'irénisme tant apparaît grande la liberté concédée aux autochtones. Comme on l'a vu, Jacques Bigot ne cherche pas à les diriger dans la manière de conduire leurs prières, d'utiliser les images ou d'accéder au saint sacrement. Il va de soi qu'il infléchit les pratiques, mais la manière ne se veut pas coercitive : tout repose sur l'entretien d'un lien affectif qui l'unit aux Abénaquis et qui ressemble à celui qui le lie à son frère Vincent.

En somme, diverses lettres qu'il a écrites, des années 1681 à 1685 (RJ 62, p. 24-52 ;

²⁴⁸ GOSSELIN, 1890, tome II, p. 477-479 : « L'existence de ces reliques au séminaire de Québec remonte à l'année 1696. Elles furent envoyées à M. Glandelet, pour la chapelle, par M. Tremblay. "Je vous envoie, lui écrivait-il, des reliques de saint François de Sales, dont un de nos messieurs, qui est près d'Annecy, m'a fait présent. Il les a obtenues des religieuses de la Visitation d'Annecy, et les a demandées pour le séminaire de Québec. Elles sont authentiques ; et ce qui doit les rendre encore plus estimables, c'est que l'évêque de Genève qui a signé cet authentique [Mgr D'Aranthon] est regardé comme un saint ; et l'on a pour lui, depuis sa mort, arrivée l'automne dernier, une estime bien extraordinaire" ».

²⁴⁹ Concernant les soucis qui accablent Monseigneur de Laval en 1683-1684, entre autres les diverses oppositions qu'il rencontre auprès des colons et des autorités civiles qui lui reprochent son action pastorale trop « pointilleuse » et le retardement de la création des « cures fixes », voir BAILLARGEON, 1972, p. 131-161.

RJ 63, p. 26-98 ; RJ 63, p. 100-136 ; BIGOT, 1858b, p. 5-21) laissent clairement entrevoir qu'il ne cherche pas à faire des Abénaquis des « autres soi-même » mais à se faire « Abénaquis » parmi eux. Cette attitude se trouve d'ailleurs confirmée par le témoignage de Bacqueville de la Potherie qui lui rendra visite en 1701 : « La vie qu'il mène avec eux est tout à fait Apostolique, il s'est fait à leur manière [...]. Il s'accommode à leur genre de vie, et il s'est tout dévoué à leur conversion. Cet exemple seul est capable de les soutenir dans cet esprit de Religion » (BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, 1997, vol. 1, p. 184).

La lettre de juillet 1685 (BIGOT, 1858b, p. 5-21) constitue à cet égard l'aboutissement de cette identification : « ils [les Abénaquis restés à Sillery] me paroissent avoir une horreur espouvantable de tout ce qui peut blesser [...] et ils s'expliquent d'une manière qui me surprend sur les moindres mouvements qui leur viennent la dessus » (BIGOT, 1858b, p. 8) ou encore « Je vous avoue que jadmire en une infinie de rencontres Comme nos Sauvages ont des veües pures de Dieu » (BIGOT, 1858b, p. 10, voir aussi p. 20). Cette admiration de la part du missionnaire à l'égard des Abénaquis dépasse, à notre avis, les poncifs sur la ferveur des domiciliés. Dans une optique salésienne, il s'agit de montrer que la sainteté est accessible aux laïcs, qu'elle peut s'exprimer dans « le monde »²⁵⁰, que la qualité d'homme (humanisme dévot) des Amérindiens suffit à mettre en branle le « cheminement » vers Dieu. Point n'est besoin de s'étendre sur le climat « salésien » qui baigne les villages des Abénaquis chrétiens tant il est évident que Bigot écrit en ayant à portée de main ou en mémoire les écrits de l'évêque de Genève et qu'il entend se démarquer dans ses propos de la littérature de l'époque sur les Amérindiens. En invoquant la figure de François de Sales, il peut à vrai dire aller plus loin dans la construction de ce modèle particulier que constituent les Abénaquis chrétiens, modèle qui se situe entre la « figure du noble sauvage » et « du néophyte de la primitive église » en ces années 1680. Une vingtaine d'années avant « l'Adario » de Lahontan (LAHONTAN, 1990), la figure idéalisée de l'Amérindien ne s'est pas encore figée dans les consciences. À mi-chemin entre idéalisme et pragmatisme, réalité autochtone et modèle de sainteté, Bigot perçoit les Amérindiens placés sous sa tutelle à la fois comme « des autres soi-même » et « des meilleurs que soi-même », ce qui annonce à plus d'un titre la nouvelle sensibilité qui transparaîtra dans les écrits de Lafitau et de Charlevoix (LAFITAU, 1724 ; CHARLEVOIX, 1994). Dans notre cas, il s'agit en 1685 de l'aboutissement

²⁵⁰ « ainsi peut une âme vigoureuse et constante vivre au monde sans recevoir aucune humeur mondaine, trouver des sources d'une douce piété au milieu des ondes amères de ce siècle, et voler entre les flammes de convoitises terrestres sans brûler les ailes des sacrés désirs de la vie dévote », SALES, 1969a, p. 24.

d'une immersion totale dans l'univers autochtone dont le flot incessant d'immigrants et la proximité de la rivière Chaudière au cours capricieux pourraient s'avérer les métaphores. On ne retrouvera pas une telle identification dans les autres missions jésuites si ce n'est, sous une autre forme, dans l'exaltation « mystique » de Catherine Tekakwitha par Claude Chauchetière (CHAUCHETIÈRE, 1695 et 1887).

Aussi, les écrits de Bigot au sujet des villages des domiciliés de 1681 à 1685 sont-ils nouveaux, voire précurseurs. Il s'agit, comme cela sera le cas pour Chauchetière, d'un catholicisme rénové au contact des Amérindiens. Cette évolution a certainement été exacerbée par un contexte colonial et métropolitain moins favorable aux aspirations jésuites. En décembre 1683, c'est bien la « philosophie » de François de Sales qui est le filtre interprétatif de Bigot et qui lui permet de décrire cette réalité ménageant une place de choix à l'altérité amérindienne.

François de Sales est connu pour sa doctrine qui privilégie la douceur, l'amour et la gaieté dans le rapport entre l'homme et Dieu. Dans ses publications qui ont connu un succès retentissant²⁵¹, l'évêque de Genève arrive à harmoniser des sphères difficilement conciliées au début du XVII^e siècle, même si les aspirations de ses contemporains vont dans le même sens, entre amour de Dieu et vie profane, vie agréable et service rendu à Dieu, vie de prière et vie laïque, quotidien et ferveur religieuse. Le salut par le Christ n'est plus incompatible avec l'aspiration au bonheur terrestre²⁵².

La joie, la bonne humeur et le bien-être physique et psychique aux fortes tonalités salésiennes deviennent même sous la plume de Bigot des valeurs pastorales qui jusqu'ici ne préoccupaient pas autant les missionnaires du Canada. Par exemple, en 1684, il invite les Abénaquis à ne pas se laisser gagner par la tristesse que leur exil, la guerre et les maladies ont provoqués (RJ 63, p. 48-50). Leur conversion au christianisme doit être vécue dans la joie étant entendu que Dieu est bon (RJ 63, p. 50)²⁵³. Le rôle du missionnaire ne consiste plus à leur inculquer la crainte du châtement dans l'au-delà, à nourrir leurs inquiétudes quand à l'efficacité de leur prière ou à la qualité de leur conversion. Bien au contraire, son rôle consiste à apaiser les dissensions, à soulager leur souffrance et à atténuer les exigences spirituelles que s'imposent les Abénaquis.

²⁵¹ *Introduction à la vie dévote*, édité pour la première fois en 1609 (Lyon, Pierre Rigaud) et le *Traité de l'amour de Dieu* parut en 1611 (Lyon, Pierre Rigaud). Pour une présentation de ces deux ouvrages, voir RAVIER, 1969.

²⁵² SALES, 1969a, p. 34-36.

²⁵³ Ce que François de Sales appelle parfois la « débonnairété » de Jésus, SALES, 1969a, p. 64.

En tant que promoteur de la sainteté accessible aux simples de cœur, François de Sales s'érige donc en modèle idéal pour le missionnaire des néophytes abénaquis réfugiés à Chaudière. Les conceptions salésiennes se prêtent à merveille à ce peuple amené à lutter quotidiennement pour survivre à la guerre, au déracinement territorial et culturel, aux maladies et à la faim. Cette « philosophie du cœur » offre un espace de liberté, de tolérance et de conciliation jugées nécessaires en ces années 1680.

Les qualités délicates et brillantes du second décor ne sont pas étrangères à cet état d'esprit qui règne à Chaudière (RJ 63, p. 30). Le portrait gravé du saint, faisant office de tableau d'autel, est placé sur un tissu satiné encadré de bordures argentées et dorées. Les qualités lumineuses des wampums du premier décor sont exportées aux alentours de la représentation du saint prélat tridentin, promoteur de la gaieté et de la douceur dans les relations au divin²⁵⁴. La lumière se déplace du wampum à l'image. La délicatesse, la grâce résultant des effets pailletés des colliers de coquillages du premier décor atteignent l'estampe du second décor ; comme eux, l'image gravée distille une atmosphère merveilleuse et conciliatrice. Elle pacifie des mondes culturels hétérogènes comme le font les wampums dans les cultures autochtones, lumière intermittente dans et autour de l'image, dans et autour du wampum, qui allie les mondes autochtone et tridentin.

Rappelons au passage que le wampum n'a pas été seulement comparé aux perles ou aux diamants (RJ 8, p. 268 ; RJ 14, p. 162 ; RJ 53, p. 300) mais aussi à l'or et à l'argent²⁵⁵ ; en 1636, Jean de Brébeuf n'écrit-il pas que « toutes les affaires d'importans se font icy par presens & que la Pourcelaine qui tient lieu d'or & d'argent en ce Pays est toute puissance » (RJ 10, p. 28). Mais, comme on l'a vu, il faudra attendre les années 1670 pour que les jésuites puissent utiliser les wampums dans leurs discours religieux et les intégrer avec plus ou moins de bonheur dans leur apostolat. Ce fut le cas dans la mission d'Onnontagué où Pierre Millet met au service de sa prédication les qualités lumineuses et auditives des ceintures de coquillages (RJ 53, p. 262-268)²⁵⁶. La différence avec le décor de l'autel de Saint-François est que Millet s'inscrit encore dans une ritualisation des pouvoirs²⁵⁷ en sorte

²⁵⁴Sur le thème de la douceur dans l'*Introduction à la vie dévote*, voir en particulier SALES, 1969a, p. 152-158 (chapitres VIII « De la douceur envers le prochain et remède contre l'ire » et IX « De la douceur envers nous-mêmes » de la troisième partie).

²⁵⁵Le wampum est aussi assimilé aux « pistoles du pays » (RJ 15, p. 36).

²⁵⁶En effet, le wampum, comme « objet lumineux », éblouit bien souvent les auditeurs : « Nous n'avons rien de si précieux [c'est un Huron qui parle] que nos colliers de porcelaine, si j'en voyois briller une vingtaine devant mes yeux » (RJ 23, p. 220) ; « Ils [les Iroquois] font paroistre de grands colliers de pourcelaine qui éblouissent les yeux des Hurons » (RJ 29, p. 248).

²⁵⁷Pour les cérémonies comme ritualisation des pouvoirs, voir LEFERME-FALGUIÈRES, 2007, p. 7.

qu'il détourne de sa fonction traditionnelle le wampum qui est dévolu à une ritualisation des alliances. Le cérémonial reste donc profondément européen, il permet de scénographier des allégeances sociales et idéologiques, d'articuler des pouvoirs qui tendent à se ressembler au XVII^e siècle, celui du roi et de Dieu. Par contraste, les surfaces polies sur l'autel de Saint-François restituent la lumière du monde. Elles unifient, animent et rendent accessibles et perceptibles aux hommes une dimension particulière qui ne dissocie pas la physique de la métaphysique, les êtres et leurs appartenances sociales et ethniques. Les surfaces des présents brillants articulent les différences en les subsumant.

Suivant cette perspective, l'estampe pourrait comporter une faille épistémologique et métaphysique pour les Amérindiens. L'image gravée ne capte ni ne restitue la lumière, elle n'est pas conçue pour se fondre dans l'épaisseur et la substance du monde. Non pas matière mais représentation, elle marque une césure entre être et paraître qui a pu être considérée comme une défaillance par les autochtones. Les jésuites ont d'ailleurs, au cours de leur apostolat, constaté à des degrés divers cette difficulté d'imposer des images souvent non colorées, fixes et surtout non lumineuses à une audience autochtone (chap. I). Ils ont rapidement cherché à y remédier comme Paul Le Jeune, par exemple, qui au lieu de distribuer des estampes aux enfants montagnais préfère leur donner des petits présents brillants (RJ 11, p. 226) ou, pour citer un cas qui nous a longtemps retenu, lorsque le même jésuite conseille à ses congénères de faire bouger les tableaux d'autel à la vue de tous dans leur chapelle en Huronie afin d'écarter les menaces de mort qui pèsent sur eux en raison de leurs images et autres possessions matérielles encloses dans des coffres ou des chapelles scellées (1.4.). Clarté et mouvement seraient alors les deux qualités indispensables pour la vénération publique des images européennes.

C'est en ce sens qu'on a pu conclure, sans prêter à confusion, que les représentations figurées, en particulier les images bidimensionnelles, n'ont eu guère de succès auprès des Amérindiens (1.2.4). Si elles sont acceptées, ce n'est pas comme élément culturel mais, en premier lieu, comme objet susceptible d'un usage personnel et mémoriel. Ceci est particulièrement prégnant au sujet des Algonquiens christianisés, qui conçoivent les images comme des crucifix ou des chapelets c'est-à-dire comme des objets qui entrent en interaction avec les corps et les esprits de chaque individu. À plusieurs occasions, les images deviennent des supports spirituels ou des talismans à usage privé sans que l'on puisse d'ailleurs conclure qu'elles aient eu autant de succès que les crucifix ou les chapelets. Plus fragiles,

elles se prêtent mal à une telle appropriation. Parfois, tout de même, elles se substituent aux pictogrammes ou aux signes mnémotechniques afin de faciliter la mémorisation des instructions des jésuites (RJ 12, p. 108). Cet usage des représentations expliquerait pourquoi les autochtones s'intéressent souvent aux illustrations qu'ils trouvent dans des livres. Tenant l'écriture européenne en grande considération, ils ont parfois associé les images à l'écriture, en particulier les estampes qui partageaient les mêmes qualités matérielles (papier et encre). « Paroles visibles », selon la terminologie autochtone, les images doivent, pour exister, émaner d'un corps et d'un esprit, agir par et pour celui qui s'exerce à fréquenter le divin ou les êtres surnaturels. L'assise de l'être n'existe qu'au prix d'une quête intérieure mise en résonance avec le cosmos dans lequel le corps est immergé. Les petits objets brillants sont autant de parcelles de cet univers immanent auquel l'homme peut recourir.

En somme, comme élément de décor rituel, les représentations peinent à s'imposer sans les dispositifs lumineux propres à la culture amérindienne ou, bien plus tard, les scénographies baroques des jésuites. Ce n'est d'ailleurs pas s'éloigner beaucoup de la tradition catholique médiévale et moderne que de constater l'ineffectivité de l'image sans les ornements lumineux qui les accompagnent. Cela est si vrai que pour attirer l'attention des Amérindiens, les jésuites doivent puiser dans leurs connaissances et leur sensibilité baroque pour transformer l'image en « objet » digne d'attention. C'est le cas, pour ne citer que l'exemple le plus éloquent à ce sujet, de Jacques Marquette ; un mois environ avant sa mort le 8 avril 1675, il convoque tout un village illinois afin de leur prêcher sa doctrine :

Ce fut une belle prairie [...] qu'on choisit pour ce grand conseil, et qu'on orna à la façon du pays, la couvrant de nattes [...]. Le Père ayant de plus fait étendre sur des cordes diverses pièces de taffetas de la Chine, il y attacha quatre grandes images de la Sainte-Vierge qui pouvaient être vues de tous les côtés. [...] Le Père parla à tout ce peuple, et, selon la coutume, il leur porta dix paroles par dix présents [...]. Il leur expliqua les principaux mystères de notre religion [...]; enfin, il conclut la cérémonie par la célébration de la sainte messe (*Relations inédites*, 1974, vol. 2, p. 24-25).

L'installation des images sur des cordes offre des analogies avec les wampums. Cela étant, la transformation la plus surprenante pour rendre les images accessibles aux Illinois tient au fait de les relier par un tissu soyeux. Les quatre images de la Vierge se déploient sur des axes horizontaux qui unissent les êtres humains et, peut-être, le monde dans sa totalité comme le suggère l'évocation du nombre quatre qui renverrait aux points cardinaux. Le taffetas, quant à lui, crée une liaison organique entre les images à la manière des perles étincelantes

agencées entre elles, sans compter que la souplesse du support favorise les reflets et une légère mobilité. À la fixité de l'image gravée, à sa clarté figée lui sont préférées les moirures des textiles soyeux. En conséquence, cette mise en scène du jésuite trahit par contraste l'incapacité de l'image à répondre à un besoin culturel des Amérindiens, celui de l'apport d'une luminosité. L'image ne serait pas lumineuse au sens où le conçoivent les autochtones ou, du moins, pas lumineuse de la même manière qu'un wampum, des perles de verre ou de la soie. Elle ne réfléchit pas la lumière du monde, elle n'est pas matière saisie dans sa fluidité. Les tissus déployés dans la vaste prairie s'agitent légèrement, captent et font circuler la lumière naturelle. Dans ce cas-ci, les images ne sont plus que des variations lumineuses parmi les innombrables chamarrures des étoffes.

Le cadre d'or et d'argent autour de l'estampe représentant saint François de Sales en 1684 sur l'autel de la chapelle serait peut-être une façon de se rapprocher de l'univers abénaquis, de rendre accessible aux autochtones l'image européenne²⁵⁸. La différence avec le cas des Illinois en 1675 est que le décor n'est plus situé en plein air mais à l'intérieur d'une chapelle. Ce n'est pas baigné dans un vaste paysage traversé par les flots de lumière qu'apparaît le décor dédié au saint c'est entre les murs d'écorces d'une chapelle. L'autel, plus souvent éclairé aux lueurs fluctuantes des bougies ou des lampes que de l'éclat solaire, accueille les expressions de la spiritualité amérindienne. Il se fait réceptacle d'un spectacle mouvant de clartés. Bref, l'autel et son image se révèlent lumineux et, par là, entrent dans la sphère publique au même titre que des wampums « étalés » ou les corps peints et luisants, expressifs et charismatiques, des orateurs autochtones parmi l'assemblée.

D'autres témoignages d'une connexion toujours plus étroite de matériaux lumineux et d'estampes confirment cette tendance de « l'illumination » des chapelles dans la seconde moitié du siècle. On aurait pu également citer les chapelles provisoires des Attikamègues des années cinquante qui sont parmi les premiers exemples de la migration des qualités réflexive des textiles à l'estampe. En 1651, à propos d'une chapelle dressée dans la forêt par les Attikamègues, Druillettes indique qu'elle fut « bastie de branches de cedre & de sapins, estoit parée extraordinairement, c'est-à-dire, qu'un chacun y avoit apporté ses images & ses couvertures neuves » (RJ 37, p. 30-32). Quelque temps après, des artefacts associés à la

²⁵⁸ Si on se fie au témoignage des jésuites, des Amérindiens (leur appartenance ethnique n'est pas spécifiée) enduisaient d'huile certains « portraits » de défunts posés sur les tombes : « Un Sauvage d'une nation fort éloignée de Kebec, nous a dit que quand quelque personne de consideration est morte [...], ceux [...] taillent son portrait [...] & le plantent sur la fosse du trepassé, oignant & graissant cet homme de bois, comme s'il estoit vivant. Ils appellent cette figure *Tipaiatik*, comme qui diroit le bois ou le portrait d'un trespasé » (RJ 29, p. 212 (année 1646)).

dévotion personnelle et attachés au corps des croyants servent encore une fois à décorer une chapelle : « C'estoit une cabane d'escorces faite en berceau, au fond de laquelle il y avoit une façon d'Autel, le tout paré de couvertures bleuës, sur lesquelles estoient attachées des images de papier, & quelques petits crucifix » (RJ 37, p. 38)²⁵⁹. Un témoignage plus tardif convainc que ce type de chapelles composées de matériaux lumineux et « intériorisés » sont appelés à un bel avenir au XVIII^e siècle. Sébastien Rasle mentionne au sujet des femmes de Narantsouac (Acadie) en 1722 que « pour embellir deux chapelles de processions », elles donnent « tout ce qu'elles ont de plus beaux, bijoux, de pièce de soie ou d'indienne, et d'autres choses de cette nature est employé à le parer » (RJ 67, p. 86).

Avant d'achever cette section, notons la présence dans le premier décor de « canons » (RJ 63, p. 28) qui sont peut-être des rubans²⁶⁰. Comment ces rubans pouvaient-ils être agencés dans ce dispositif ? Il est possible qu'ils aient été noués autour des colliers, entre les perles, comme cela est parfois le cas pour certains présents que les Abénaquis utilisent dans leur demande en mariage. Pour Speck, ce type de collier (« wampum marriage proposal ») se distingue des wampums ornementaux ou de ceux employés dans les rituels d'alliance et seraient propres aux Abénaquis (Fig. 3.8)²⁶¹.

De fait, cette pratique est consignée dans les *Relations* au sujet d'un capitaine Abénaquis présent à Sillery qui afin d'obtenir le consentement d'une femme de sa nation lui « envoya [...] un beau colier de Pourcelaine » (RJ 25, p. 152). Cette présence de morceaux de rubans jalonnant les perles de coquillages sur l'autel de décembre 1683 serait un indice supplémentaire de cette étroite affinité qui existe chez les autochtones, en particulier les Algonquiens, entre les textiles et les coquillages. De nombreux exemples dans les *Relations* attestent que ce type d'association, dans un contexte missionnaire et cultuel, fut un procédé extrêmement fréquent qui aurait favorisé l'émergence d'une culture religieuse et artistique amérindienne et catholique. Ces modalités interculturelles issues de manipula-

²⁵⁹ Pour un autre exemple, voir en 1664 dans les régions subarctiques, une chapelle d'écorces dressée par Henri Nouvel pour les Papinachois : « Le corps de la Chapelle estant achevé, je dressay l'Autel, & je l'ornay du mieux qu'il me fut possible. Ayant veu à la place du Capitaine une belle peau d'Orignac toute ouvragée, je creu qu'il me la presteroit volontiers ; je ne me trompay pas : ce bon Cathechumene fut bien content qu'elle servit à orner la maison de la priere » (RJ 49, p. 50-52).

²⁶⁰ « Depuis le XVI^e siècle, *canon* a désigné (1578) la parure que l'on attachait au bas des chausses, mode répandue au XVII^e siècle, où la richesse et l'ornementation des canons étaient une marque d'élégance ; on trouve souvent le mot chez Molière, employé avec une certaine dérision », *Dictionnaire historique*, 1992-1998, vol. 1, p. 339.

²⁶¹ SPECK, 1964, p. 40-55. Il y a pourtant une mention dans les *Relations* de dons de wampums lors de la contraction d'un mariage chez les Hurons, RJ 14, p. 18.



FIG. 3.8: ABÉNAQUIS DE PASSAMAQUODDY, *Colliers de wampum*, perles de coquillages, rubans de tissu, localisation inconnue.

tions plastiques et symboliques restent encore à étudier. Contentons-nous de conclure sur un dernier cas : une domiciliée iroquoise, Marie Gandighara, donne à l'église de Notre-Dame de Foy pour la mort d'un compatriote « une belle couverture de ratine rouge dont elle s'habillait les bonnes festes ». Chaumonot lui propose, pour ne pas la priver d'un bien si rare, de remplacer le vêtement par un wampum (RJ 53, p. 126), chose qu'elle refuse fort certainement en raison de la valeur métaphysique qu'elle concède à la couverture aux teintes éclatantes qui a séjourné un long moment sur son corps.

3.3.2.2 Le wampum-relique de saint François de Sales.

Comme on l'a constaté, le second décor de la chapelle des Abénaquis est plus ordonné que le premier. La multitude des wampums a disparu au profit d'un seul qui acquiert

pour le jésuite une importance culturelle et artistique incontestable puisqu'il est considéré comme une relique potentielle destinée à entrer en contact avec le tombeau de saint François de Sales (RJ 63, p. 30).

Ce wampum, portant l'inscription *S. franc. salesio Abnaq. D* (RJ 63, p. 30), est placé sur le tombeau d'autel le 29 janvier 1684. Il a été confectionné par deux femmes abénaquises. L'une, Jeanne, a composé le collier de perles, l'autre a arrangé les piquants de porc-épic. Une centaine de perles ont été fournies par une Amérindienne appelée Ursule (RJ 63, p. 30). Rien ne dit mieux la volonté de Bigot de reconnaître la contribution des Amérindiens dans l'embellissement de la chapelle que le soin avec lequel il attribue chaque étape de la production de l'objet à une personne particulière. Nous avons vu au chapitre précédent que cette reconnaissance des expressions artistiques amérindiennes, en particulier celles des femmes, n'est pas nouvelle et date du début du siècle (2.1.2.2). Mais l'essentiel au sujet de la promotion des expressions culturelles des Abénaquis réside dans le fait que le collier amérindien est devenu une relique par contact et acquiert désormais un statut aussi important que l'effigie du saint.

À ce sujet, le témoignage de Jacques Bigot concernant ce wampum est pour le moins confus. Il laisse croire que le collier a été renvoyé aux Abénaquis après avoir séjourné en France sur le tombeau du saint (« que nos sauvages ont eu Devotion d'envoyer au Tombeau de leur S^t », RJ 63, p. 30). Toutefois, la suite de la relation indique qu'il fut expédié après son exposition sur l'autel : « je prendray leurs sentimens et leurs manieres de parler pour escrire La Lettre qui doit accompagner ce collier au tombeau de S^t françois de sales » (RJ 63, p. 30). On a vu que cette dernière assertion est confirmée par la circulaire datée du 10 décembre 1685 (LUCINGE, 1893) qui certifie que le wampum se trouve en France, soit un an après son exposition sur l'autel de la chapelle des domiciliés. Néanmoins, on ne sait pas s'il est en effet arrivé à son ultime destination, le sanctuaire d'Annecy.

Quand Jacques Bigot conclut son journal, en octobre 1684, le wampum avait sûrement quitté la Nouvelle-France au cours de l'été avec au moins deux lettres, l'une des Abénaquis avec sa version traduite en français par Bigot (LUCINGE, 1893) et la lettre de présentation du vœu destinée aux gardiennes anneciennes du tombeau du saint prélat (BIGOT, 1858a). Par conséquent, ce wampum mentionné dans le descriptif du second décor de janvier 1684 serait considéré par Bigot comme un wampum-relique par anticipation. À notre connaissance, même de façon prospective, ce genre de wampum est une exception dans le contexte

de la Nouvelle-France. Nombreuses sont, en effet, les mentions de wampums envoyés en *ex-voto* en Europe, mais jamais il n'est dit qu'ils aient pu constituer dans le Nouveau Monde, en raison de leur destination, un substitut de reliques. À Saint-François, il acquiert ce statut vénéré comme si l'absence de reliques proprement dites, ou du moins de reliques salésiennes, constituait un problème majeur. On l'a vu, une telle absence interdit, à vrai dire, l'érection d'une chapelle et encore plus la création d'un décor.

Ici, la destination de l'artefact amérindien rend possible le lien entre le culte originel du saint – le tombeau à Annecy où les restes physiques du saint sont conservés – et sa vénération par-delà l'océan – la chapelle des Abénaquis –. En somme, dans l'esprit du jésuite, il s'apparente à la fois à une relique et à une image. En effet, comme le portrait gravé, il renvoie à une absence, celle du corps vénéré situé à Annecy. Néanmoins, en raison de sa nouvelle fonction assignée par Bigot, consistant à entrer en contact avec le tombeau, il est aussi considéré comme une relique autrement dit « une présence sacrale » au sens catholique du terme. Cette vocation inédite assignée au wampum, celle de se transformer en « relique par contact », le différencie quelque peu des autres wampums latinisés que nous avons déjà rencontrés. Ceux des Hurons domiciliés destinés à la Congrégation de la Vierge du collège des jésuites, ceux pour les chapitres de Nancy, de Lorette et de Chartres conservaient leur fonctions amérindiennes, celles de porter le discours et d'instituer un lien étroit entre les Amérindiens et les dévots européens, ou entre eux et une statue acheiropoïète. Par contre, le wampum « salésien » n'est pas tout à fait, du moins en janvier 1684, un présent destiné aux visitandines en charge du tombeau. Il est à la fois un don au saint et un contre-don de celui-ci aux néophytes ; cette circularité de l'échange fait en sorte qu'un objet, par le fait d'être donné, acquiert une qualité particulière, celle de traverser des espaces immenses et de lier des réalités aussi hétérogènes qu'un corps mort gisant à des milliers de kilomètres et un peuple autochtone, bien vivant, à la recherche de protection.

Par conséquent, ce collier partage des affinités avec ceux placés dans les tombes par les Amérindiens pour accompagner leurs défunts dans le village des âmes (situé à l'ouest du continent). Il s'agit, si l'on se place du point de vue de Bigot, de transmettre aux autochtones la nécessité du culte des saints tant dans leur aspect glorieux et surnaturel que dans ce qui rend possible cette traversée des apparences : le fait que la sainteté d'une personne, dans le catholicisme, exige une mort physique qui laisse aux vivants un dépôt doté d'un efficace sacral.

Qu'est ce qui interdit de penser qu'il n'en allait pas autrement pour les wampums et autres objets manufacturés placés sur le premier autel de la chapelle en décembre 1683 ? Si tel est le cas, Bigot, en l'absence d'autres ressources symboliques, s'est préoccupé d'inculquer la valeur sacrale du lieu cultuel comme espace détenant une force puissante et agissante autour de laquelle la communauté doit se réunir et se régénérer. Sans déroger d'un iota à la valeur de l'autel comme « tombeau du Christ ou des saints » dans la conception catholique, l'autel conçu par Bigot est présenté comme un sépulcre à ses missionnés, une sorte de plate-forme ou de catafalque où le corps du mort sous la forme de l'estampe appelle tout naturellement l'amoncellement de biens précieux. Ce télescopage culturel et métaphysique expliquerait l'aspect pour le moins surprenant et singulier des deux autels des Abénaquis. En plaçant une estampe sur l'autel en bois et en expliquant qu'il représente un saint vénéré dont le tombeau est détenu par delà l'océan, le jésuite a fait en sorte que les contributions des Abénaquis au décor de cet autel prennent l'aspect des sépultures de leurs disparus²⁶².

On l'a vu, que dans les diverses chapelles des Hurons domiciliés, au lieu de déposer leurs biens dans les sépultures de leurs parents, les Hurons les donnaient à l'église afin que les saints présents dans la chapelle intercèdent pour leur salut (RJ 53, p. 126). D'une certaine façon, il s'agirait donc, dans les deux décors de l'autel des Abénaquis, d'un tombeau ouvert ou de la reproduction de l'exposition du mort avant son ensevelissement. Notons que dans ce cas la valeur transactionnelle des wampums ne leur est pas déniée. Les wampums, les colliers de perles de verre et les piquants de porc-épic sont toujours des véhicules, non plus comme avec les performances de Millet et de Lamberville (RJ 53, p. 262-264 ; RJ 62, p. 56-58), entre des êtres vivants situés au même endroit, mais entre les vivants et les disparus, ce qui, dans un contexte autochtone ne constitue pas un changement majeur. White a bien montré que les pratiques funéraires algonquiennes, entre autres l'accumulation de biens européens ou amérindiens dans les tombes, favorisent la perpétuation des relations sociales par-delà la mort :

²⁶²Gordon Day stipule que les Abénaquis enterraient leurs morts avec des biens. Il arrivait aussi qu'ils soient déposés sur des échafauds. « Those who died in winter were placed on a scaffold until it was possible to bury them. The coffin was a full-length roll of bark tied with a cord, and the grave was covered with a tent-shaped structure of wood with an upright board at one end bearing the identification of the deceased. Weapons and utensils necessary for their support in the other world were buried with them as well as food sufficient for the journey over the Ghost Trail. Graves were oriented facing the east », DAY, 1978, p. 156.

Many of the goods given away in these ceremonies [...]. Their real significance was social. They bound people each to other. The village funerals and other occasions for exchanges strengthened and made manifest through the reallocation of goods a larger network of social relationships²⁶³.

On ne saurait mieux dire que la mort ne constitue pas, pour les autochtones, une rupture topologique et ontologique. Le déploiement des dons matériels au cours des rites funéraires assure la survie des relations sociales et l'acheminement des morts vers une contrée semblable à celle qu'ils ont connue. En ce sens, un abîme sépare les conceptions européenne et amérindienne, abîme qui avait une implication colossale dans l'institution de décors d'église et leur saisie par les autochtones selon l'exigence des jésuites. Pour les deux sociétés, la mort et le deuil sont considérés comme des événements mettant en péril leur relation au spirituel et, par là, leur cohésion sociale. La culture amérindienne compense la déchirure de la texture du réel qu'a provoquée la mort par des présents décrits comme autant de fils tissés afin de faciliter un voyage vers des contrées lointaines, tandis que la culture européenne subsume cette absence par une distance toujours plus grande entre un ici-bas et un au-delà. Le paradis est aussi éblouissant de lumière immatérielle que les tombeaux sont sombres. Le ciel est l'envers du terrestre pour les catholiques d'où l'importance de parer le céleste de toutes les déficiences du terrestre : immortalité, vue de Dieu, trésors incommensurablement plus délicieux et précieux que les possessions « mondaines ». Cette tendance est si forte à l'époque moderne qu'une distinction de substance s'établit entre le céleste et le terrestre : à la matière du monde s'opposerait l'immatérialité de l'au-delà.

Par conséquent, les présents étincelants des Amérindiens sont des chemins entre des espaces hétérogènes, mais pas entre des « existants », tandis que dans la culture catholique l'écart devient si grand entre les hommes et Dieu que le paradis et l'enfer deviennent indescriptibles sinon par un luxe de détails qui en limitent, au bout du compte, la portée. D'une certaine manière, cela explique pourquoi dans la peinture baroque, il est plus facile de représenter Dieu et ses saints descendant sur terre que de représenter l'homme accédant au divin²⁶⁴.

Au village des Abénaquis, avec le second décor, la distance spatiale est colossale : un océan sépare le tombeau du saint des Abénaquis chrétiens, espace non pas infranchissable mais non franchi par les néophytes, espace d'eau et de lumière. Aussi, le wampum latinisé

²⁶³WHITE, 1991, p. 103.

²⁶⁴Pour les choix iconographiques de la Contre-Réforme, voir MÂLE, 1932 ; KNIPPING, 1974.

comme objet lumineux, porteur de paroles, tracerait-il un « chemin » entre le mort et les vivants et à ce titre, Bigot n'a pas de mal à le considérer comme une relique. Il lui suffit de se couler dans l'univers immanent autochtone, d'oublier provisoirement que dans sa propre culture, il faut que le saint soit juché hors de ce monde, inscrit dans la transcendance divine pour que les reliques soient considérées comme des vestiges sacrés à l'usage des vivants. En s'en tenant à la valeur traditionnelle concédée aux wampums, celui de parcourir de grandes distances d'est en ouest, du royaume des vivants au royaume des morts, il reconnaît au collier sa charge métaphysique. Aussi, par sa connaissance approfondie de la culture matérielle et spirituelle amérindienne, le jésuite n'a-t-il plus de mal à considérer le wampum comme déjà en contact avec la tombe, comme déjà porteur de la valeur sacrale reconnue aux reliques par contact.

Qui plus est, ce wampum-relique par anticipation s'inscrit dans une conception autochtone non seulement comme wampum – lien matériel et lumineux – et relique – lien avec une réalité supranaturelle et lointaine – mais aussi en raison de son caractère « potentiel ». Dans le catholicisme, un objet est une relique par contact ou ne l'est pas, mais le fait qu'il peut être potentiellement une relique n'a jamais constitué un critère sacré, du moins d'un point de vue dogmatique. Il ne peut y avoir de reliques par contact avant que le contact ne se produise. Le cas du wampum-relique est donc profondément étrange si on n'en appelle pas à une conception amérindienne. Chez les autochtones, pour qu'un objet soit doté d'un pouvoir, d'une ressource énergétique et d'une action propre, cela semble ne pas dépendre d'une causalité particulière. De plus, la chose animée dotée de vie et de puissance n'est pas une chose au sens européen du terme, c'est-à-dire close sur elle-même dont le pouvoir s'évaporerait une fois passé l'enveloppe matérielle. Dans la pensée animiste des Amérindiens, l'enveloppe des choses, leurs surfaces ne sont pas imperméables, elles sont faites pour être traversées par une « âme » ou un esprit qui s'embarrasse d'une enveloppe pour mieux s'en jouer. La surface des choses animées par un esprit est une surface fluctuante. D'ailleurs, l'enveloppe des existants est d'autant plus importante qu'elle est faite pour changer, se déplacer, être manipulée pour mieux se fondre avec l'humain et l'amener à se « découvrir ». Tout est peau dans un univers animiste, tout est potentiellement une peau, car tout est potentiellement vivant. Que les matériaux lumineux soient particulièrement appréciés dans un tel contexte animiste s'explique facilement. Quoi de plus fluide que la lumière ? L'âme ou la vie de l'objet existe parce qu'elle ne se cantonne pas dans l'enveloppe,

mais se sert de celle-ci pour mener une existence temporaire dans le monde. Levi-Strauss écrit que le cosmos amérindien s'apparente à un immeuble à plusieurs étages où le haut pour les uns est le bas pour les autres²⁶⁵. À vrai dire, sans pouvoir déterminer exactement la configuration de ce cosmos, au regard des témoignages jésuites sur les conceptions de leurs missionnés et le rôle essentiel que joue la lumière à la surface des choses dans cette topographie, nous pensons que le cosmos algonquien se présente de façon beaucoup plus complexe. De manière toute personnelle, nous serions plutôt encline à le comparer à un immense textile parcouru de plis infinis qui se déploient et se contorsionnent à des vitesses variables. Le monde serait un réseau sans début ni fin, toujours en redéfinition et sempiternellement à recommencer et à réactiver. Si nous devons le comparer à des notions occidentales, la philosophie de Leibniz, telle que présentée par Gilles Deleuze, serait un équivalent appréciable (et contemporain de nos sources historiques) pour donner une telle idée de ce type d'immanence qui intègre la complexité extrême des jeux de matières comme moyen le plus assuré de clarté, d'Absolu et d'abstraction²⁶⁶.

Bien sûr, il n'en va pas de même dans les conceptions catholiques. Les surfaces des objets et des êtres deviennent des frontières infranchissables ; les existants sont fermés. Une clôture ontologique dont on a vu que Bakhtine a montré qu'elle se renforce irrémédiablement à compter du XVII^e siècle. C'est parce qu'un objet cultuel est doté de surfaces délimitatives et permanentes qu'il peut être reconnu comme objet sacré. L'objet se fait réceptacle d'une énergie, d'un être vivant, d'une âme ; il la capture et l'immobilise. Ses contours dessinent les corps des personnes sacrées comme ces statues acheiropoïètes de Notre-Dame de Foy, de Notre-Dame Sous Terre ou de Lorette. La force miraculeuse de telles statues, les clercs de la Réforme catholique ont tendance à la dénier pour ne pas être taxés d'idolâtres. Mais cette réaction n'est due qu'aux contempteurs des sanctuaires catholiques, car les principes de la religion chrétienne ne tiennent pas à cette valeur sacrale reconnue à certaines effigies. Le dogme de l'incarnation et la conception du divin ne sont pas ébranlés par les statues, les images et la croyance en leur pouvoir parce que l'essentiel réside à côté des images et des statues. Dans le catholicisme, l'essentiel repose sur les reliques et sur l'autel comme commémoration de la Cène eucharistique et « scène » de la mort et de la résurrection du Christ. Ces aspects – dépassant le contour des choses et des existants, se refusant à la transcendance totale, se jouant des représentations, traversant les enveloppes corporelles –

²⁶⁵ LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 155.

²⁶⁶ DELEUZE, 1988. Voir également les remarques sur la peau et le vêtement dans DESCOLA, 2005, p. 44

permettent en fait de concevoir les points de jonction entre animisme et christianisme. Pour reprendre à notre compte le langage de Bakhtine, les reliques et l'autel se nourrissent de la mort organique, du bas, du corporel pour naître à la vie, au divin. Là gît le sacré dans cet humus, cette décomposition des corps d'où éclot le vivant, le « vrai » vivant, l'esprit. Avec l'autel comme centre eucharistique et les reliques, on échappe à la grande rupture ontologique mise en exergue par Bakhtine, Gauchet ou Doran²⁶⁷.

Aussi les jésuites pouvaient-ils par certains aspects saisir l'animisme autochtone comme une manière d'intégrer l'esprit ou le permanent dans le transitoire. Les choses pouvaient être des surfaces qui ne délimitent pas une intériorité d'une extériorité, mais traversent avec fébrilité les apparences afin de faire circuler l'esprit. Le wampum-relique potentielle est un artefact transitionnel qui peut potentiellement porter l'esprit de François de Sales, sa puissance sacrale. Qu'il n'ait pas touché le tombeau et, par voie de conséquence, son corps, importe peu : il est capable de le faire. Bigot adopte alors une position autochtone parce que dans le catholicisme, les conceptions anthropologiques sous-jacentes des reliques et du saint sacrement favorisent une telle disposition. Les reliques et l'autel eucharistique sont plus proches des wampums ou des artefacts transitionnels des Amérindiens que les statues ou les images. Comme pour les reliques ou l'Eucharistie, ces objets sont ambivalents, se jouent de la vie et de la mort en maltraitant ou exaltant l'enveloppe corporelle, la surface des apparences. De telles choses sont faites pour être traversées, dépassées, transmuées. Ce mouvement de balancier de la vie à la mort est l'expression d'une union avec le divin ou l'esprit. Dans le cas du christianisme, les corps pour être saints, pourrait-on dire, doivent se décomposer ; ce qui reste, partie imputrescible, c'est l'âme. Cette âme, comme les coquillages ou les matières dures et incorruptibles, ce sont les restes de saints : des os, de fragments de tissus, des ongles, des dents, des cheveux, en somme, une sorte de condensé sacré dans une matière dure et compacte. Cette puissance sacrale est si forte qu'elle devient une matière « sympathique » : son seul contact permet d'agir sur d'autres corps.

Désormais, selon une double symbolique amérindienne et catholique, le wampum-relique par contact est doublement transitionnel. Comme wampum, il transporte, déplace la signification et l'esprit qui l'habite. Comme relique par contact, il a été dépositaire d'une force sacrale qu'il peut aussi restituer par simple contact.

Le lieu de destination joue alors un rôle particulier : il est ce par quoi l'objet sacré passe

²⁶⁷ BAKHTINE, 2003 ; GAUCHET, 1985 ; DORAN, 2005.

et se nourrit avant d'entrer en relation avec les corps des croyants. Rappelons qu'en 1682, l'église de Sillery était qualifiée par Bigot comme « là où Jesus repose » (RJ 62, p. 112). Autrement dit, le tabernacle ou l'autel où sont placées les espèces sacramentelles, en détenant la présence divine, instillent au bâtiment ecclésial une valeur sacrale considérable. Bigot use de la même expression pour parler du sépulcre de François de Sales à Annecy : « nos sauvages ont eu Devotion d'envoyer [le wampum latinisé] au Tombeau de leur St. Pere et Patron a Annecy où est le Corps de St François De Sales » (RJ 63, p. 30). Dans les deux cas, entre l'objet manufacturé et le lieu, la relation est étroite. Dans le premier cas, c'est l'objet (l'hostie) qui sacralise le lieu (la chapelle) ; dans le second, c'est le lieu (tombeau d'Annecy) qui sacralise l'objet (le wampum). La potentialité sacrale et cultuelle s'est déplacée sans changer profondément la conception anthropologique chrétienne qui ne conçoit pas de sacralité sans une dialectique entre lieu et corps saints, espace et existence. Il n'en reste pas moins que ce déplacement provoque une nouvelle situation qui fait la part belle à la culture amérindienne en reconnaissant la capacité des productions artistiques des domiciliés non pas à être des « ornements », comme dans le premier décor de décembre 1683, mais des agents aussi actifs et sacralisants que des reliques ou des hosties consacrées. Le wampum latinisé posé sur le tombeau d'autel en raison de sa capacité à établir des relations aussi lointaines que celle qui sépare les vivants des morts, à franchir des barrières aussi grandes qu'un océan et à créer un chemin matériel intercontinental, se voit conférer une valeur inédite, celle de porter non seulement « les paroles » des domiciliés, mais aussi « le pouvoir générateur et vivifiant » des restes corporels d'un saint.

Le rôle essentiellement eschatologique de ce wampum dans le décor de la chapelle de Saint-François ne peut laisser indifférent quant on connaît le rôle qui fut assigné aux chapelles des domiciliés hurons à la fin des années 1660. Rappelons que les chapelles servent de réceptacle aux biens des Hurons destinés traditionnellement à suivre le mort dans son voyage. Au lieu de placer les wampums, biens, nourritures ou vêtements dans la tombe de leurs parents, les Hurons sont encouragés à abandonner cette pratique. Les chapelles seront dorénavant le lieu où ces provisions seront apportées (chap. II). Cette transformation est essentielle. À compter des années 1670, en particulier chez les Hurons domiciliés, les jésuites sont en effet parvenus à détourner une telle dépense somptuaire aux bénéfices de l'ornementation des chapelles. Les aumônes et les dons susceptibles d'être consacrés aux décors de chapelle se font plus rares. Les Amérindiens chrétiens prennent alors le relais des

donateurs européens et financent de plus en plus les décors jésuites.

Les missionnaires, dès les années 1635, étaient préparés à de telles concessions. Alors qu'ils vilipendaient les pratiques cérémonielles amérindiennes, les seules qui trouvaient grâce à leurs yeux furent les pratiques funéraires. Dès 1616, Pierre Biard quitte son ton condescendant quand vient le temps de décrire les rites funéraires des peuples algiques d'Acadie :

J'ay pensé m'oublier du plus beau : c'est qu'ils inhument avec le defunct tout ce qu'il a [...]. Voire les vivants y adjoutent encore plusieurs telles offrandes [...]. Estimés par là, si ces bonnes gens sont loing de ceste maudite avarice, que nous voyons entre nous ; laquelle pour avoir les richesses des morts, desire & pourchasse la perte, & le trespas des vivants (RJ 3, p. 130)²⁶⁸.

Dans les années trente, les jésuites y voient une preuve de la disposition des autochtones au christianisme. Brébeuf, en particulier, interprète le respect aux morts des Hurons comme un signe d'une prédisposition à la foi (RJ 10, p. 264), preuve s'il en fallait que la gigantesque opération de décharnement des squelettes trouvaient une résonance dans le christianisme.

Ce respect pour les morts et les cérémonies funéraires n'a jamais été combattu par les jésuites et bien souvent ce sont les seules pratiques religieuses que les missionnaires admirent sans retenue. Au lieu de combattre ces pratiques, ils essayent de les conserver au bénéfice de leur Dieu. Mais, ne nous y trompons pas, ces biens que Brébeuf considérerait comme si précieux n'étaient pas les biens matériels que les autochtones déposaient dans les fosses funéraires. Ce que Jean de Brébeuf a découvert encore vivant, intact comme un trésor qu'il croyait perdu à jamais, c'est l'absence de terreur face à la décomposition des corps humains à une époque baroque où la peur de la mort déforme les consciences et apporte le doute et le vertige du néant ; absence de la peur du corps dans sa réalité organique qui est le signe pour un mystique comme Brébeuf d'une foi puissante qui ne se conçoit que comme une étreinte avec la mort. Les Amérindiens ressuscitent les ermites de la Thébaidé qui bravent la mort, s'en rient, dorment avec elle, se délectent des senteurs des tombeaux, se roulent ou se lovent dans les martyriums, se nourrissent de déchets²⁶⁹. Ces fous de Dieu conçoivent la réalité organique de la mort comme la porte royale (et la seule si on s'identifie totalement au Christ) menant de plain-pied au royaume de Dieu.

²⁶⁸En septembre 1611, lors du choix de l'inhumation du Micmac baptisé Membertou, Pierre Biard avait alors méprisé de telles pratiques afin d'imposer un enterrement catholique : « Après sa mort, les autres Sauvages se preparentoient de l'enterrer à leur mode : leur mode est qu'ils prennent tout ce qui appartient au defunct, peaux, arcs, utensiles, cabannes, etc. bruslent tout cela, hurlants, brayants avec certains clameurs, sorceleries et invocations du malin esprit » (RJ 1, p. 168).

²⁶⁹PALLADE, 1999 ; LACARRIÈRE, 1975 ; CERTEAU, 1982, p. 49-54 ; ZINK, 2003, p. 203-250.

Que le sanctuaire catholique se transforme pour les autochtones chrétiens en site funéraire où l'on dépose les objets destinés traditionnellement à suivre les âmes dans le village des morts est donc pour les jésuites, avant d'être un bénéfice décoratif, un bénéfice symbolique et spirituel. En faisant des chapelles un des lieux d'expression de leur croyance en la victoire sur la mort organique, les Amérindiens en renforçaient la sacralité en perdition en Occident sous les assauts conjugués des transformations culturelles et historiques. L'église catholique était devenue au XVII^e siècle un lieu de plus en plus contesté et contestable. La promotion des images, du visible, la destruction des chœurs fermés, l'accessibilité plus grande aux laïcs, la remise en question de certaines reliques, sans parler du traumatisme causé par l'iconoclasme protestant, ont participé à l'émergence d'un esprit critique et rationnel catholique qui a commencé à se faire sentir dès le XVI^e siècle. Que l'on tremble devant la mort et que l'on se rie des reliques serait peut-être une manière d'exprimer cette déperdition sacrale faute d'avoir le temps de développer plus avant les raisons d'une telle transformation. En tous les cas, le sentiment d'une désacralisation du sanctuaire chrétien est assez prégnant en 1636 pour qu'un observateur comme Brébeuf ressente un serrement au cœur à la vue de la façon dont les autochtones se jouent de la mort, la dépassent en l'empoignant « à bras le corps » dans leurs cérémonials funéraires. Rappelons en passant que Brébeuf, Jogues, Chatelain et Chaumonot sont obsédés par l'autel eucharistique, tombeau du Christ, qu'ils conçoivent leur union à Dieu comme une fusion corporelle et spirituelle (RJ 31, p. 16-18, 126)²⁷⁰. Pour les mystiques, l'autel est encore ce lieu de transformation organique entre le corps du cadavre christique et son exaltation dans la résurrection. Qu'Isaac Jogues compare les tortures iroquoises sur les échafauds au sacrifice eucharistique sur l'autel (RJ 31, p. 42-44) s'inscrit dans cette dialectique où la charge sacrale, la foi intense n'existent que par la destruction, la fragmentation du corps sans que pour autant celui-ci ne disparaisse entièrement. Toutefois, ce phénomène ne pouvait agir pour les jésuites du Canada que de façon individuelle tant ce sentiment collectif de survie spirituelle grâce à un corps à corps avec la mort devient obsolète dans l'Occident latin du XVII^e siècle.

²⁷⁰ROUSTANG, 1961, p. 30-31.

3.3.3 Résultats de l'enquête sur les deux décors d'autel de la chapelle sur Chaudière

À peine mentionnés au moment de leur création au cours de l'hiver 1683-1684, il ne sera plus question dans la littérature à notre disposition de ces décors d'autel. Il s'agit donc d'aménagements temporaires comme cela est souvent le cas à la même époque dans les missions iroquoises. Rappelons que le wampum « salésien » s'apprête à quitter la chapelle au moment où Bigot le décrit. Il ne reste plus que l'estampe sur satin encadrée de bordures d'or et d'argent, certainement des offrandes provenant des Abénaquis, des luminaires et peut-être une monstrance. En outre, la première chapelle, qui a accueilli les deux décors d'autel, est détruite par une inondation avant juin 1684 (RJ 63, p. 52-54). Une autre de bois ou d'écorce est alors construite à la hâte. Bigot espère que, grâce à des aumônes, un sanctuaire plus solide et mieux orné pourra bientôt être élevé (RJ 63, p. 52-54). Comme on l'a dit, la disparition de la bienfaitrice, qui depuis cinq ans pourvoyait par des dons monétaires ou d'étoffes à la mission des Abénaquis (RJ 63, p. 84), est vécue comme un désastre par Bigot qui craint qu'aucune bonne âme ne vienne secourir les Abénaquis chrétiens accablés par la fièvre et l'indigence extrême (RJ 63, p. 84-86). De surcroît, il se plaint de l'attitude des autorités coloniales ou religieuses qui, à l'exception des ursulines et des hospitalières, ne viennent pas secourir les Abénaquis pourtant si valeureux à les protéger contre leurs ennemis (RJ 63, p. 90). Ce n'est pas sans une pointe d'amertume qu'il achève ce journal tant il sent le mépris et l'indifférence des colons à l'égard des Amérindiens, à qui il s'identifie (RJ 63, p. 90). Afin de montrer que la piété (Bigot parle de « patience ») des Abénaquis ne le cède en rien aux dévots de l'Ancien Monde et qu'il est donc du devoir des Français de leur venir en aide, il achève son témoignage sur la mention du don d'un wampum à la « Vierge » sise à Sainte-Anne-de-Beaupré, alors que l'on sait que les Abénaquis n'ont même plus de quoi se nourrir ou se vêtir (RJ 63, p. 96-98). Cette gratification est d'autant plus généreuse que le missionnaire rappelle que les wampums leur permettent d'obtenir « quelques hardes pour les couvrir dans le tremblement de leur fièvre » (RJ 63, p. 94).

Ainsi, force est de reconnaître que ces dispositifs mis en place par le missionnaire ressemblent plus à un « bricolage » symbolique et matériel qu'à une planification savamment pensée. La rédaction de ce long journal par Bigot semble être née de cette volonté de décrire toute la difficulté pour un seul missionnaire au milieu de centaines de néophytes d'offrir un décor à une chapelle sans l'assistance de donateurs. Les images manquent, les dons sont

quasi inexistants en 1684 et c'est en faisant preuve d'ingéniosité et en s'appuyant sur la générosité des autochtones que le missionnaire parvient tant bien que mal à offrir un autel de fortune au village chrétien. Abandonné de tous, il trouve dans les qualités artistiques, spirituelles et morales de ses missionnés la possibilité « d'inventer » un décor.

C'est d'ailleurs en raison de ce manque criant d'objets cultuels et iconographiques que le témoignage de Bigot s'avère si important d'un point de vue anthropologique. Sans cette absence, il y a fort à parier que les artefacts amérindiens n'auraient pas fait l'objet d'une description aussi appuyée. Cette privation d'art chrétien n'aurait pas non plus révélé les ressorts intimes qui animent les missionnaires en matière d'embellissement des chapelles. Étrangement, ce qui constitue le strict nécessaire pour l'ornementation des sanctuaires est ce décor coloré et brillant souvent présenté dans d'autres descriptions de chapelles de domiciliés comme superflu en regard des statues et des images. En effet, tout semble suggérer que la matérialité prévaut sur la figurabilité, que par conséquent, il n'y a pas de transcendance sans beauté matérielle pour les jésuites. En 1683-1684, même si peu d'objets cultuels chrétiens peuplent l'église, il reste que le lieu de célébration n'est pas vide : les matières précieuses et étincelantes de l'univers autochtone suppléent à la défection des images.

Pourtant, avec la disparition du dernier décor dans les eaux de la rivière Chaudière en 1684, Bigot se met à espérer une aide et des dons (RJ 63, p. 54). Est-il d'autant plus confiant qu'il vient d'envoyer un wampum latinisé en France ? En tous les cas, pour des raisons que nous ignorons, les dons espérés ne viendront pas ou ne seront pas suffisants²⁷¹. Il faudra les présents des chanoines de Chartres de 1699 en remerciement de l'envoi d'un autre wampum latinisé de la part des Abénaquis pour qu'enfin une chapelle soit dotée de reliques et d'images miraculeuses.

²⁷¹ En 1691, les visitandines de Bourges feront effectivement une aumône de 12 livres 10 pour les *Abnaquits en Canada* ; *Livre de comptabilité du monastère de la Visitation de Bourges (1671-1790)*, A. D. Cher 47 H 9. Je dois cette information à Patrice Beaussier.

3.4 Les Abénaquis après 1684

3.4.1 Jacques Bigot : entre rigorisme moral et tolérance culturelle au village de Sillery

Entre 1683 et 1691, la situation des Abénaquis se dégrade. Leur engagement auprès des Français dans les guerres contre les Iroquois (RJ 63, p. 54-56, 62, 80), les épidémies qui les frappent de plein fouet (RJ 63, p. 72, 80-86), comme elles avaient atteint les Algonquins et les Montagnais de Sillery quinze ans plus tôt, n'augurent rien de bon pour leur évangélisation. Cependant, Bigot ne se décourage pas comptant sur la ferveur spirituelle exceptionnelle de ses missionnés et la tolérance et l'affection dont il fait preuve à leur égard (RJ 63, p. 86-87) pour surmonter de telles calamités.

L'épidémie de 1684 conjuguée avec la reprise des conflits ont en effet des conséquences terribles sur les Abénaquis. La variole frappe en particulier ceux restés à Sillery (RJ 63, p. 72, 80; BIGOT, 1858b, p. 5, 11-12). Ce désastre pourrait expliquer pourquoi les hommes acceptent de se convertir alors que jusqu'ici les femmes étaient les principales baptisées (BIGOT, 1858b, p. 7). Immobilisés à Sillery ou dans les bois environnant, ils semblent rechercher, par tous les moyens, des secours spirituels et matériels. Une statue de Notre-Dame de Bonsecours, venue avec les vaisseaux au cours du printemps 1684 (BIGOT, 1858b, p. 10-11), donne l'opportunité à Bigot d'offrir un secours aux malades. Il réaménage la chapelle latérale dédiée à la Vierge de l'église de Sillery afin d'offrir un écrin à l'effigie. Les domiciliés l'ornent sans qu'il précise de quel type sont les offrandes. Cette chapelle latérale est placée alors sous le nouveau patronage marial et elle est dorénavant destinée à l'usage des Abénaquis. La dévotion à Notre-Dame de Bonsecours s'explique aisément. Le jésuite tente d'offrir aux néophytes un recours miraculeux par le truchement d'une effigie prophylactique (BIGOT, 1858b, p. 10-11). De la même manière que la statue de Notre-Dame de Foy, arrivée en 1669 dans la réduction huronne, celle de Bonsecours a également pour rôle de préserver des maladies et des fléaux. N'oublions pas que les jésuites conféraient le soin aux diverses effigies mariales de préserver des épidémies et des ennemis. Grâce à celle de Notre-Dame de Foy les Hurons furent épargnés en 1669-1670 par la variole qui tuait alors tous les Algonquins de Sillery (RJ 53, p. 124) tandis que les diverses statuette de Notre-Dame de Liesse, de Lorette et de Bonsecours offraient un réconfort et un rempart

contre les Iroquois aux habitants de Trois-Rivières (RJ 36, p. 166).

D'ailleurs, on retrouve à Sillery, les mêmes comportements qu'à la réduction huronne. Une femme offre « à la sainte Vierge » du maïs pour être distribué aux plus pauvres (BIGOT, 1858b, p. 16). L'église fait de plus en plus office de lieu de médiation entre les biens de la terre et leur distribution parmi les habitants. Qui plus est, à Lorette comme à Sillery, l'alcool devient un des maux principaux. À son grand regret, Jacques Bigot menace les Abénaquis les plus récalcitrants de punitions sévères comme l'emprisonnement ou la confiscation de leurs biens (RJ 63, p. 100-104). De fait, avec son accord, l'évêque et le gouverneur emprisonnent plusieurs jours dans les cachots de Québec les insoumis²⁷². En somme, des mesures coercitives se déploient à l'encontre des Algonquiens de Sillery, se rapprochant d'une attitude plus ancienne qui prévalait quarante ans plus tôt (RJ 24, p. 46-48). Les autochtones doivent obéir à une logique spatiale d'intégration ou d'exclusion sous peine d'être détruits ou maltraités par les Français.

Un an auparavant (1684), ce climat de rigueur transparaît dans l'instruction de Jacques Bigot et de son assistant Henri-Joseph Gassot. Tous deux misent sur des « chants lugubres » et les peines de l'Enfer pour inculquer le christianisme aux Abénaquis arrivés depuis peu à Sillery (RJ 63, p. 66). « Un tableau de damné » placé dans la salle d'instruction sert à visualiser les sanctions qui attendent les néophytes s'ils n'obéissent pas à l'ordre colonial et catholique (RJ 63, p. 68). Cette attitude tranche avec la douceur et la liberté qui leur est concédée à Chaudière. Trop proches de Québec, les autochtones doivent se soumettre à l'ordre colonial ou, plus exactement, la pastorale jésuite sous surveillance coloniale doit se plier aux autorités civile et ecclésiastique.

En 1685, Bigot n'est-il pas le premier à se reprocher une telle sévérité? Il ne peut s'empêcher d'y voir une trahison à l'égard des Abénaquis, preuve s'il en fallait qu'un tel comportement autoritaire envers des missionnés est assez inhabituel et en contradiction avec le nouvel état d'esprit de cette génération de jésuites. Tout porte à croire que son admiration et son affection envers les Abénaquis n'ont pas tari et ce, en dépit des ravages de l'alcool qui compromettent les efforts d'évangélisation :

La dessus je deploroy mon malheur de mevoir obligé à une chose [l'emprisonnement] qui paroistroit peutestre rude à quelques uns qu'ils voyoient bien comme je les aimois tous, et les peines que je prenois pour eux ; mais qu'au reste je

²⁷² Le 12 juin 1683, une ordonnance venait d'être émise dans la colonie qui punissait d'emprisonnement les autochtones ivres et incapables de se contrôler, *Ordonnances, commissions des gouverneurs et intendants de la Nouvelle-France, 1639-1706* cité par Jan GRABOWSKI, 1996, p. 409.

me ferois violence la dessus que je garderois assurément les ordres du grand Capitaine [le gouverneur] (RJ 63, p. 104).

Du moins ce témoignage montre-t-il qu'il n'est pas évident pour Jacques Bigot de se ranger du côté des Français contre les Abénaquis tant les liens d'affection et d'admiration sont ténus. De plus, en adoptant un tel comportement, il risque de se trouver en porte-à-faux vis-à-vis des discours qu'il prêche à ses néophytes à Chaudière : une religion d'amour et de confiance en Dieu (RJ 63, p. 38-40). C'est certainement la raison pour laquelle il se félicite de parvenir à faire croire que l'adoucissement des peines d'emprisonnement serait due à son intervention auprès des autorités françaises (RJ 63, p. 110). Il en arrive même à écrire : « je serois trop long si je voulois vous raconter toutes les Saintes jongleries dont je me servis, je paroissais soustenir le party de nos sauvages lorsque jagissois davantage contre eux » (RJ 63, p. 106). On mesure ainsi la position inconfortable dans laquelle il se trouve. Pris entre le désir de réformer les autochtones, de limiter la violence constitutive de l'ivresse et de respecter l'ordre colonial, il ne peut pourtant se ranger totalement du côté des Français sans prendre le risque de perdre les Abénaquis. Une des solutions qu'il entrevoit pour sortir de cette impasse est d'offrir une alternative à l'interdiction de l'alcool à Sillery en favorisant la poursuite de leurs rites et de leurs réjouissances. En faisant cela, Bigot est conscient que l'alcoolisme chez les Abénaquis résulte des souffrances extrêmes que les autochtones rencontrent à cette époque. Les maladies, les guerres qui détruisent leurs territoires traditionnels, l'omniprésence de la mort appellent des rites propitiatoires et une communion festive plutôt que des punitions supplémentaires et des incarcérations cruelles :

[...] au reste je tasche de tenir tous nos sauvages dans la plus grande joye que je puis, je n'en ai veu aucun se plaindre de mon trop de rigueur, j'ay permis dans la mission plus de divertissements et de danses pendant tous les ordres que je portoïs contre l'ivrognerie que j'en aurois permis en d'autres temps, et cela pour leur faire avaler plus doucement la pillule apres quelques ordres portez (RJ 63, p. 112-114).

La célébration de la Toussaint en 1685 lui donne aussi l'occasion de réconforter les domiciliés de Sillery en leur inculquant que leurs prières et leurs chants peuvent concourir à délivrer leurs disparus du purgatoire. Pour ce faire, il place sur l'autel de l'église de Sillery « deux grandes images des ames du purgatoire » et « deux representations de la mort » (RJ 63, p. 126). Les cérémonies liturgiques qui s'ensuivent réunissent un grand concours de personnes, françaises ou autochtones, et déploient des fastes conciliant musiques, ta-

bleaux de grands formats, messes données par l'évêque (RJ 63, p. 126-128). Il ressort de ces quelques observations que le missionnaire cherche par le truchement des cérémonies, des festivités (abénaquises ou catholiques) à transformer l'atmosphère oppressante et triste de Sillery afin d'empêcher les Abénaquis de retourner en Acadie (RJ 63, p. 130).

Le retour en faveur des rituels autochtones semble avoir eu un effet bénéfique. En novembre 1685, Bigot se targue d'avoir obtenu un comportement plus approprié à un village chrétien : « depuis deux mois que nos Sauvages de sillery se sont entierement retirez de l'yvrogerie de la maniere la plus agreable du monde qui a donné une joye particuliere à Monseigneur Notre Evesque et à Monsieur nostre Gouverneur » (RJ 63, p. 100). Ce témoignage est un argument supplémentaire à l'idée que sa recherche d'un comportement moral plus adéquat à l'ordre colonial n'était pas sa préoccupation essentielle, mais plutôt celle des autorités civile et ecclésiale.

Quant au village de Saint-François à Chaudière, il ne réunissait pas, en 1683, toutes les conditions pour recevoir un grand nombre d'Abénaquis. Comme on l'a vu, la première chapelle a été inondée à peine quelques mois après son érection. La seconde, rapidement édifiée, devait être un fragile édifice d'écorces. En 1685, des efforts de la part des autorités civiles sont déployés pour rendre plus sûr l'établissement. Un fort est construit ainsi qu'une maison pour le jésuite et ses domestiques (BIGOT, 1858b, p. 17). À cette époque, les autorités coloniales, dans le sillage des jésuites, encouragent l'installation des Abénaquis au Canada (RJ 63, p. 56, 62-64). Les maladies qui sévissent à Sillery empêchent cependant leur arrivée massive et il n'est pas surprenant que l'on cherche à développer le village sur Chaudière pour offrir un refuge moins exposé aux maladies. Là encore, c'est Bigot qui nous renseigne à ce sujet :

Il seroit arrivé des le printemps [1685] grand nombre de sauvages de LAcadie mais le bruit quon a fait courir dans LAcadie que tous les sauvages estoient Morts les a aresté [...], dabord que ceux cy auront achevé le fort et les grandes cabanes quils ont commencé [à Saint-François à Chaudière] il en partira 7 ou 8 pour aller querir le reste de leurs familles (BIGOT, 1858b, p. 17).

En 1685, avec l'arrivée d'autres Abénaquis d'Acadie une chapelle est construite au centre du village fortifié (BIGOT, 1858b, p. 18). Si la dévotion à saint François de Sales n'est pas mentionnée pour le village de Saint-François, elle l'est pour les Abénaquis de Sillery qui récitent en novembre 1685 « une neuvaine au grand St François de Sales patron du lieu de nostre nouvel etablissement » (RJ 63, p. 122). L'autel de cette troisième chapelle à Chaudière semble dédié à la Vierge comme le laisse supposer ce passage de la lettre de juin

1685 : « elle [femme abénaquis] avoit quelques Ornaments de pourcelaines quelle me vint apporter pour lhautel de la Ste Vierge » (BIGOT, 1858b, p. 19) ; il pourrait toutefois s'agir d'une chapelle latérale selon l'habitude contractée par les jésuites de la Nouvelle-France de dédier les autels latéraux à saint Joseph et la Vierge²⁷³.

À travers les écrits de Jacques Bigot des années 1684-1685, on entrevoit la complexité de la situation à laquelle il est confronté. D'une part, sa position vis-à-vis des missionnés dépend de l'établissement qu'ils occupent. Le groupe des Abénaquis restés à Sillery se trouve dans une situation intenable. La proximité avec les colons est telle que les flots d'alcool vendus par les Français s'ajoutent aux ravages des épidémies ; de plus, Bigot doit conjuguer avec les autorités coloniales de Québec et parvenir à contrôler les autochtones sous peine d'être taxé de laxisme. D'autre part, l'établissement Saint-François à Chaudière semble le lieu idéal pour installer les Abénaquis, mais les moyens s'avèrent insuffisants pour les recevoir tous. Il n'en demeure pas moins que jusqu'en 1690, les divers gouverneurs de la Nouvelle-France encouragent l'expansion du nouvel établissement voyant dans le regroupement des Abénaquis sur la frontière orientale de la colonie un des moyens les plus sûrs de se protéger des ennemis. La construction d'un fort en 1685 s'inscrit dans cette volonté. En 1687, une nouvelle maladie décime les Amérindiens de Sillery dont la plupart sont des Abénaquis²⁷⁴. En 1688, Jacques Bigot se décide à quitter définitivement Sillery avec ce qu'il reste d'Abénaquis pour la réduction de Chaudière²⁷⁵. En les éloignant de la ville de Québec, peut-être espère-il ralentir les maladies.

En dépit d'un nombre élevé de domiciliés et de la grande pauvreté qui règne, le gouverneur encourage jusqu'en 1689 la venue d'autres Abénaquis au village sous tutelle jésuite : « Il dit qu'il les faut attirer à la mission éably prez de Québec sous le nom de Saint-François de Salles où il les a vu au nombre de 600 asmes, qu'on les maintiendra en leur donnant des hardes, de la poudre et du plomb (*Collection de manuscrits*, 1883, p. 468). De son côté, Vincent Bigot parcourt le Maine à la demande de Denonville pour attirer plus d'Amérindiens dans la réduction laurentienne²⁷⁶.

Les années 1690 sont marquées par le conflit ouvert entre les Anglais et les Français. Les Abénaquis servent de troupes de chocs, leur présence étant jugée indispensable pour

²⁷³ BARBEAU, 1957, p. 23.

²⁷⁴ MORISSON, 1984, p. 92.

²⁷⁵ CAMPEAU, 1983, p. 59.

²⁷⁶ SÉVIGNY, 1976, p. 164 ; MORISSON, 1984, p. 122.

la sauvegarde de la colonie. Néanmoins, les autorités métropolitaines réalisent, à partir de 1689, qu'elles ont aussi besoin d'eux pour défendre l'Acadie. Elles décident donc d'arrêter les efforts des jésuites, entre autres ceux des frères Bigot, pour les attirer dans la vallée laurentienne et favorisent plutôt la création de missions jésuites dans les provinces atlantiques. Des fonds spéciaux constitués d'armes et de produits de subsistances sont alloués par la France²⁷⁷. En 1691, Louis XIV double les fonds monétaires qui sont consacrés aux présents destinés aux Abénaquis²⁷⁸. Quant à Jacques Bigot, il se rend en France pour mieux défendre leurs intérêts et fort certainement pour trouver de généreux donateurs pour sa mission de la rivière Chaudière. Son frère Vincent vient le remplacer auprès des domiciliés.

L'importance accordée aux présents par le pouvoir royal et colonial, pour se gagner l'appui des Abénaquis l'année même où Jacques Bigot se rend en France et établit des relations avec le chapitre de Chartres, semble participer d'une volonté commune entre religieux et politiques de consolider les alliances. Par là même, cela suggère que ces alliances sont précaires et requièrent de passer par les protocoles diplomatiques autochtones qui reposent en partie sur les biens matériels. Il ne s'agit donc pas de créer un sentiment de dépendance vis-à-vis des Français, mais d'alimenter l'alliance selon les modalités autochtones²⁷⁹. Ces alliances sont d'ailleurs souvent malmenées en raison de l'incompréhension de la part de la métropole et de certains membres de l'autorité coloniale concernant l'importance des présents dans l'assurance d'un respect mutuel entre deux nations partenaires.

À cet égard, le témoignage de Bigot est révélateur de l'entrave presque insurmontable que constituent la pénurie de biens manufacturés européens et le manque de générosité des donateurs de l'Ancien Monde dans l'évangélisation des autochtones. En 1684, Bigot est littéralement obsédé par ce problème : son apostolat auprès des Abénaquis ne peut se passer de dons, en particulier d'œuvres d'art pour l'embellissement de la chapelle. À l'exception « de sa chapelle » offerte en 1682 ou 1683 (RJ 63, p. 54-56) et de la statue de Notre-Dame de Bonsecours arrivée à Sillery un an plus tard (BIGOT, 1858b) aucun envoi Outre-Atlantique n'est mentionné dans les documents historiques de notre connaissance. Chose pour le moins surprenante quand on sait qu'un wampum est parvenu en France en

²⁷⁷ Outre les armes, et la nourriture, notons d'importants dons de couvertures et de vêtements, MORISSON, 1984, p. 124-127.

²⁷⁸ MORISSON, 1984, p. 126 et 205.

²⁷⁹ MORISSON, 1984, p. 128.

1684 (RJ 63, p. 30) et que, selon une logique à la fois européenne et amérindienne, un tel envoi aurait dû favoriser un élan de générosité de la part des visitandines d'Annecy.

3.4.2 Les dons chartrains (1691-1715)

Ainsi, sept ans après l'érection du premier décor, soit en 1691, les jésuites décident de consacrer la chapelle des Abénaquis à Notre-Dame de Chartres. Fort certainement avaient-ils participé dix ans plus tôt aux solennités qui accompagnèrent l'installation d'un reliquaire chartrain dans l'église huronne de Lorette. Les Abénaquis connaissent bien cette église puisqu'ils s'y rendront par la suite en pèlerinage à l'instar des autres nations autochtones christianisées et des colons²⁸⁰. Il est fort probable qu'en 1683, lorsque Jacques Bigot encourage les femmes abénaquises à confectionner un wampum latinisé pour le sanctuaire de saint François de Sales à Annecy, il escompte par ce moyen obtenir un présent de la communauté religieuse en charge du sanctuaire.

Aussi Bigot adopte-t-il le chemin tracé par Martin Bouvart et Chaumonot en s'adressant comme eux au chapitre de Chartres afin d'obtenir un décor d'une magnificence égale à celle des Hurons et, par-dessus tout, de vraies reliques pour conférer une dignité définitive à la chapelle du fort de Saint-François. En 1691, les Abénaquis préparent pour le chapitre de Chartres, à l'initiative bien entendu des jésuites, une lettre contenue dans une boîte en fer-blanc peinte et portant l'inscription latine : *Votum Abnaquiorum* (« vœu des Abénaquis », MERLET, 1858, p. xiv). À l'automne 1691, Jacques Bigot part pour la France. Le 27 janvier 1692, à Paris, il écrit une lettre aux chanoines de Chartres. En remerciement, ceux-ci lui confient une chemise reliquaire ouvrante en argent contenant des reliques de saints. De retour en Nouvelle-France en 1694, le jésuite ramène le précieux objet à la réduction (MERLET, 1858, p. 29). Comme ce fut le cas pour l'arrivée de la chemise reliquaire au village des Hurons de Lorette (MERLET, 1858, p. 13), celle offerte aux Abénaquis chrétiens occupe une place centrale dans le sanctuaire : « disposer icy le lieu le plus honorable de nostre chapelle, où je souhaitais placer vostre pretieux présent » (MERLET, 1858, p. 29). Cette chemise en argent a disparu lors de la destruction du village des Abénaquis après le passage du major Rogers en 1759, mais elle devait être similaire à celle qui est encore conservée à l'église de Notre-Dame de Lorette des Hurons (Fig. 2.9 ; 2.10).

²⁸⁰Voir, par exemple, les meubles et le wampum qu'une Amérindienne abénaquise cède à Lorette au moment de sa mort, RJ 62, p. 146.

Alors que Jacques rejoint la réduction abénaquise, son frère la quitte de nouveau pour aller en Acadie ouvrir une mission à Pentagouet. Mais, Jacques finit également par se rendre en Acadie afin de se trouver au chevet de Vincent, tombé malade. En 1699, c'est au tour de Vincent Bigot, responsable de la réduction, de superviser la confection d'un wampum latinisé destiné aux chanoines chartains (MERLET, 1858, p. 31) (Fig. 3.9)²⁸¹. Avant l'envoi du collier, celui-ci est placé durant une quinzaine de jours au pied d'une



FIG. 3.9: ABÉNAQUIS DOMICILIÉS, *Matri Virgini Abnaquaei D.D.*, perles de coquillages violettes et blanches, perles en verre, lanières de cuir, tendons de cervidés, matières végétales, piquants de porc-épic, 15,5 x 194 cm, Chartres, Musée des beaux-arts.

statue de la Vierge conservée dans la chapelle²⁸² qui, rappelons-le, à partir de 1685, est désignée comme celle de la Vierge faisant de la sorte tomber dans l'oubli la dédicace originelle à saint François de Sales. Le wampum et les lettres de remerciement parviennent à Chartres au cours de l'année 1700. Le collier porte l'inscription : *Matri Virgini Abnaquaei D.D* (Don des Abénaquis à la Vierge Mère)²⁸³ ; son arrivée semble avoir provoqué une plus grande sollicitude de la part des chanoines puisque le 1^{er} février 1700, ils donnèrent ordre de « faire faire une figure d'argent de la Sainte Vierge [...] sur le modèle de celle qui est en la chapelle de Sous-Terre, pour en faire présent à l'église des Abénaquis » (MERLET, 1858, p. xv). Ne s'en tenant pas là, ils joignent à la statue en argent des exemplaires d'une estampe exécutée en 1697 par Nicolas II Larmessin intitulée « Le Triomphe de la Vierge dans l'église de Chartres » (Fig. 3.10)²⁸⁴. Dans une sorte de surenchère, les chanoines ont donc fait parvenir une chemise reliquaie en argent, une statue en argent et des exemplaires d'une estampe représentant la crypte où est conservée la *Virgo paritura*. Jamais une telle

²⁸¹Pour les allers-retours des frères missionnaires qui se relaient entre 1694 et 1699 au village de Saint-François, voir CHARLAND, 1969, vol. 2, p. 66-67.

²⁸²« Lettre au chapitre de Chartres datée du 25 septembre 1700 » dans CHARLAND, 1964, p. 87.

²⁸³Pour une notice détaillée sur ces wampums qui étaient appendus à la crypte de Notre-Dame de Chartres, voir COCHET, 2002, p. 90-92.

²⁸⁴SANFAÇON, 1989, p. 27 ; les conditions de la création de cette estampe et son iconographie ont été récemment étudiées par André SANFAÇON, 2006, p. 21-86.

profusion de dons aussi précieux n'était parvenue à des nations autochtones. Cette importation massive d'objets artistiques et culturels efface du même coup le manque d'objets européens qui avaient été si préjudiciables aux frères Bigot. En 1690, le roi et ses ministres sont convaincus que ces guerriers autochtones constituent un appui de taille contre les Anglais ; il s'agit donc de les gagner totalement à la cause française. Les présents venus du Roi et ceux des chanoines feraient alors partie des dépenses indispensables pour les conserver dans l'alliance. Reconnus comme leurs plus fidèles alliés (CHARLEVOIX, 1994, vol. 2, p. 766) et les plus fermes au combat (CHARLEVOIX, 1994, vol. 2, p. 626), ils nécessitaient autant, sinon plus, que les Hurons la sollicitude et les bonnes grâces de l'Ancien Monde.

Placés sous ce prestigieux patronage, les Abénaquis ont renouvelé tous les ans la consécration mariale. À cette occasion, la statue en argent était portée en procession²⁸⁵. L'union consacrée sera renouvelée une dernière fois en 1749 par Joseph Aubery (1673-1756) qui expédiera une lettre de remerciement au chapitre de Chartres, faisant de la sorte perdurer le culte des reliques chartraines jusqu'à la Conquête (RJ 69, p. 68-69). En tout état de cause, c'est véritablement avec les présents venus de Chartres d'un reliquaire, d'une statue de procession et d'estampes que la chapelle acquiert un décor intérieur satisfaisant aux yeux des jésuites. L'absence d'autres relations avec des sanctuaires européens, comme cela a d'ailleurs été aussi le cas pour les Hurons, laisse présumer que le culte chartrain a pleinement répondu aux attentes des missionnaires. Du reste, ce culte éclipse le patronage de saint François de Sales et le décor « métissé » auquel il avait donné lieu. La relation établie entre Annecy et la Nouvelle-France ne sera plus évoquée dans les sources après l'arrivée des dévotions chartraines.

3.4.3 À l'orée du XVIII^e siècle : une pastorale jésuite austère

Au cours de l'automne 1700, Jacques Bigot transfère la réduction des Abénaquis à l'embouchure de la rivière Saint-François (comté actuel de Yamaska). La veuve de Jean Crevier, seigneur de Pierreville, vient de leur céder une concession pour qu'ils puissent s'installer dans sa seigneurie²⁸⁶. Une fois de plus, cette relocalisation trahit le souci des colons de se protéger des incursions iroquoises dans une région frontalière particulièrement menacée. Le

²⁸⁵SANFAÇON, 1996a, p. 461.

²⁸⁶L'acte de concession est passé à Montréal le 23 août 1700, CHARLAND, 1964, p. 22. L'acte est reproduit intégralement dans MAURAUŁT, 1866, p. 278-280.

seigneur Jean Crevier a d'ailleurs été tué quelques années auparavant au cours d'un assaut. Le choix de l'emplacement sur la rivière Saint-François s'explique aussi par la présence depuis au moins les années 1660 de Soquoquis. Dans son journal annuel des années 1683-1684, Jacques Bigot les mentionnait dans la région de Trois-Rivières avec les Algonquins. Il les disait non convertis et ne souhaitait pas à l'époque envoyer un missionnaire ou favoriser leur installation à Sillery de peur qu'ils aient une mauvaise influence sur les Abénaquis. Leur évangélisation avait donc été reportée à un avenir lointain (RJ 63, p. 70). En 1686, des Soquoquis et des Abénaquis se sont établis dans la seigneurie de Jean Crevier et c'est le missionnaire Louis André qui « fait fonction curiales pour les François & les Sauvages » de novembre 1689 à mars 1691, puis de 1698 à 1699²⁸⁷. C'est donc véritablement avec l'arrivée des Abénaquis chrétiens sous tutelle jésuite à proximité d'un établissement soquoquis qu'un véritable brassage ethnique va s'effectuer. Les « Abénaquis de Saint-François » seront constitués de Soquoquis et d'Abénaquis fondus dans une nouvelle identité. À lire la relation de 1702 de Jacques Bigot, cette assimilation des Soquoquis avec les Abénaquis ne s'est pas faite sans mal. Les chamanes soquoquis subissent une pression pour abandonner leur ancienne pratique (BIGOT, 1865, p. 9) ; d'autres sont instamment priés, sous peine d'être exclus du territoire, d'abandonner la boisson (BIGOT, 1865, p. 8-9).

Le gouverneur ordonne la construction d'une palissade avec des bastions en pierre à Saint-François²⁸⁸. Dès leur installation, une chapelle en bois est édifiée et livrée au culte au printemps 1701 sous l'ancien patronage de Saint-François de Sales²⁸⁹. L'année même de l'ouverture de la chapelle parviennent les dons somptueux du chapitre de Chartres. Une statue en argent et des estampes doivent donc orner la modeste chapelle ainsi que la chemise reliquaire parvenue en 1692. Même si les jésuites n'ont laissé aucun témoignage sur l'effet que pouvaient produire des présents de cette importance, gageons que le décor intérieur de la chapelle des Abénaquis de Saint-François devait être magnifique avec sa statue en argent probablement posée sur l'autel, accompagnée de colliers de coquillage, de la chemise reliquaire et de l'estampe de Larmessin. Malheureusement, il n'existe à notre connaissance aucune description qui pourrait nous renseigner sur le décor de cette chapelle. Les voyageurs du XVIII^e siècle semblent n'avoir laissé aucune information à propos du décor qui constituait une véritable ode à la Vierge chartraine.

²⁸⁷ CHARLAND, 1964, p. 20-21.

²⁸⁸ CHARLAND, 1964, p. 23.

²⁸⁹ MAURALT, 1866, p. 281-282.

Même dans la relation de 1702, une inflexion « doloriste » dans la pastorale de Jacques Bigot semble sonner le glas d'un quelconque intérêt pour la description d'une chapelle et des objets dévotionnels (BIGOT, 1865). Le corps meurtri et mortifié de l'Amérindien dévot devient l'acteur principal de cette pastorale rigoriste, plus soucieuse de sauver les Abénaquis par les bienfaits du dénuement matériel et de la douleur physique que par ceux des ornements amérindiens et tridentins à l'intérieur d'un décor brillant et délicat. La voie purgative est préférée au soulagement que procurent les cérémonies et les expressions artistiques et culturelles. Les mortifications, le jeûne, l'abstinence d'alcool, les visions de l'Enfer et du purgatoire deviennent les signes visibles de la piété des néophytes (BIGOT, 1865, p. 3-26). Il se peut que la présence de Soquoquis, encore attachés à leurs vieilles croyances, ait provoqué une sorte de crispation tant de la part du missionnaire que de celle des domiciliés chrétiens. Qui plus est, la surpopulation de la mission Saint-François (700 à 1000 personnes) (BIGOT, 1865, p. 3) au début du XVIII^e siècle occasionne les maux traditionnels : les maladies et l'alcool resurgissent comme les principaux obstacles à la piété et la ferveur que le missionnaire exige de ses ouailles (BIGOT, 1865, p. 3-16).

Toutefois, c'est le climat général du catholicisme à l'orée du XVIII^e siècle qui semble en grande partie expliquer un tel retournement²⁹⁰. Qu'il s'agisse de la France ou de la Nouvelle-France, on se situe à une période charnière du point de vue de la spiritualité des autorités religieuses. Un rigorisme moral, qui a vu le jour dans les années 1690 dans la colonie²⁹¹ et qui s'est pleinement épanoui dix ans plus tard, influe profondément sur l'apostolat jésuite. En témoignent la teneur et la saveur particulière des propos tenus en 1702 par Jacques Bigot, qui se situent aux antipodes de ceux qu'il tenait vingt ans plus tôt sur les mêmes domiciliés. La passion du Christ devient le thème de prédilection au détriment du culte plus serein et joyeux de saint François de Sales ou de la Vierge. Dans une perspective plus large (à l'échelle de la colonie), la dévotion à la Sainte Famille (mais aussi à Saint Joseph, à sainte Anne et aux saints anges) qui avait marqué le climat religieux des années 1660 en Amérique du Nord-Est (chap. II) laisse place à une réflexion douloureuse sur la croix et sur le Golgotha. La chair se doit d'être châtiée pour accéder au divin : une femme

²⁹⁰ Sur le moralisme rigide des jésuites au XVIII^e siècle, voir LE BRUN, 1976, p. 44-66.

²⁹¹ Les cas de Jeanne et de Pierre Le Ber à Montréal, l'une vivant recluse durant des années dans une cellule donnant sur le chœur de l'église de la Congrégation Notre-Dame et l'autre s'étant retiré à l'Hôpital général des frères Charron, offrent les exemples les plus extrêmes d'une telle attitude ; FAILLON, 1860 ; CLOUTIER, 1973. Il n'existe rien de comparable sinon, bien sûr, avec la vie austère que Monseigneur de Saint-Vallier mène à l'Hôpital général de Québec à son retour en Nouvelle-France en 1715, SAINT-FÉLIX, 1882, p. 225-321.

Abénaquis – qui n'est pas sans rappeler les textes hagiographiques écrit au XVIII^e siècle sur l'Iroquoise domiciliée Catherine Tekakwita par Pierre Cholenec²⁹² – s'identifie au Christ et « demande de souffrir aussi pour lui qu'il lui envoyât au moins quelque maladie » ; une autre en vient à demander à Dieu qu'il la rendit difforme de sorte qu'elle n'attire jamais le regard des hommes (BIGOT, 1865, p. 13-14) ». Il va sans dire que cette inflexion doloriste, en particulier chez les femmes, transforme de manière radicale les conceptions sur la parenté autochtone. Les liens familiaux qui étaient conçus dans les années 1680 comme un tremplin vers la conversion au christianisme sont à présent des obstacles qu'il faut détruire. Pour être chrétien, l'on se doit de se couper de sa parentèle comme cette femme abénaquise qui s'interdit de rendre visite à sa sœur, car « elle ne pourroit pas si bien prier Dieu, si elle estoit avec sa sœur » (BIGOT, 1865, p. 15). Cette coupure familiale est aussi une coupure ethnique. Il est à présent exigé des Amérindiens qu'ils s'extirpent de leur culture et de leur milieu traditionnel pour basculer dans une civilisation morale excessivement conformiste et intolérante. Cet arrachement passe non pas par une rééducation corporelle comme dans les années 1640, où l'on tentait de les civiliser aux mœurs françaises en modelant peu à peu leur comportement (1.5.3), mais par une négation des corps individuels, en particulier ceux des femmes, qui doivent s'enlaidir, être sujets aux déformations et aux infirmités, souffrir mille peines et humiliations avant de s'inscrire dans cet ordre moral et intolérant qu'est devenu l'univers missionnaire d'après 1690 (BIGOT, 1865, p. 10-19).

À l'issue de cette enquête sur les chantiers décoratifs des chapelles destinées aux domiciliés hurons et abénaquis (chap. II et III), force est de reconnaître qu'il est difficile à partir de 1675 de poursuivre l'analyse des décors suivant le seul postulat du paradigme spatial pour lequel nous avons opté au début de notre étude. De fait, la prise en considération des paramètres spatiaux ne suffit pas à donner un sens à l'exportation des reliquaires et des images chartraines dans la colonie au cours du dernier quart du siècle. Pourquoi la question du décor religieux et de l'édification de chapelles à l'usage des autochtones perd-t-il de son actualité dans la littérature jésuite à la fin des années soixante-dix ?

Un premier constat peut être fait : l'histoire de la création des décors des chapelles des Hurons et celles des Abénaquis n'obéit pas à la même logique spatiale et décorative. Alors

²⁹² CHOLENEC, 1715, p. 119-221.

que les chapelles destinées aux Hurons bénéficient de dons venus d'Europe qui aboutissent en 1674 à la reconstruction à l'identique du sanctuaire de pèlerinage italien de Notre-Dame-de-Lorette (chap. II), la chapelle des Abénaquis de la mission du Saut de la rivière Chaudière se présente dans la littérature jésuite en attente d'un décor qui, faute d'aumônes de l'Ancien Monde, ne viendra jamais. Sous la plume de Jacques Bigot, il ne s'agit que de décors temporaires associés à des pratiques circonstanciées, une forme de bricolage qu'il ressent comme le résultat d'une scandaleuse indifférence de la part des autorités coloniale et métropolitaine pour la cause missionnaire et leurs alliés autochtones. La chapelle de Saint-François de 1684 ne s'érige pas en véritable lieu de culte tandis que celle de Lorette, dix ans plus tôt, se présentait, dans les écrits des jésuites, comme le paragon de l'église coloniale en devenant un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés par les colons et les autochtones. D'un côté, présence d'une statue acheiropoiète et de son réceptacle miraculeux (la Vierge de Lorette et la maison de Nazareth) ; de l'autre, absence de sacralité que désigne une simple estampe du saint titulaire posée sur l'autel. Ainsi, tout séparerait le cas des Hurons de celui des Abénaquis : les uns obtiennent en 1674, un lieu de culte définitif, riche et sur le modèle des sanctuaires de pèlerinage européens grâce à la sollicitude des dévots de l'Ancien et du Nouveau Monde ; les autres n'ont pour toute chapelle qu'un autel de fortune sur lequel s'amoncellent leurs biens et qui, au lieu de cacher l'absence de donateurs, la révèle. Néanmoins, les deux villages obtiennent au cours du dernier quart du siècle à peu près les mêmes objets ayant pour origine la cathédrale de Notre-Dame-de-Chartres. Comment expliquer une telle situation ?

Peut-on postuler que les dons chartrains ne concernent pas la problématique du lieu culturel en terre coloniale ? Et si, ces dons marquaient la fin des décors ou, du moins, leurs nécessités en contexte missionnaire ? Il ne s'agirait plus de construire des chapelles, d'imposer un espace chrétien à un univers autochtone, mais de livrer un autre combat, celui lancé contre des adversaires menaçant l'esprit et l'idéal de la Compagnie. Les ennemis ne seraient plus les Amérindiens, mais les dirigeants coloniaux et certains colons français de plus en plus opposés à leur projet de sanctification du Nouveau Monde. Et si la notion de décor perdait de sa pertinence à compter de ces années, si une telle préoccupation culturelle et artistique devenait caduque en raison d'un contexte idéologique, épistémologique et socioculturel en mutation ?

CONCLUSION

Dans la première moitié du XVII^e siècle, les jésuites s'efforcent d'établir une collaboration politico-religieuse avec les autorités civiles françaises afin de soumettre les cultures amérindiennes à la religion et à la civilisation française. Pour la plupart d'entre eux, l'épée et la croix doivent s'accorder sur un commun ennemi qui partage bien des traits avec les « barbaresques » ou les hérétiques. Les jésuites – dont Paul Le Jeune et Jérôme Lalemant peuvent être considérés comme les meilleurs représentants – pensent que c'est par l'opposition et la destruction du mode de vie autochtone qu'ils vont construire une colonie qui se fortifiera de la conversion de milliers d'Amérindiens à l'ordre et à la religion des Français (1.1 ; 1.2 ; 1.4 ; 1.5.2). L'apostolat est vécu sur le modèle d'une conquête territoriale et idéologique, une sorte de tribut arraché de haute lutte à la volonté des autochtones¹.

Néanmoins, les spécificités de la colonie française ainsi que la date où elle a véritablement débuté (1603) rendaient impossible la poursuite d'une telle entreprise inspirée, comme on l'a vu, de l'évangélisation espagnole (Joseph Acosta) (1.2.5). L'idée de croisade s'étiole à partir des années 1645 dans les comptes rendus missionnaires parce qu'un tel combat s'avère voué à l'échec étant donné son inadéquation avec le projet colonial et économique de la Nouvelle-France. La colonie est marchande et, par conséquent, son développement est tributaire de la traite des fourrures. Les protocoles diplomatiques, nés des intérêts commerciaux des Amérindiens et des compagnies de marchands français, se sont mis en place (1603) avant l'arrivée des jésuites dans la vallée laurentienne (1625)². Si un apostolat est souhaité par les autorités civiles dans les années 1630, c'est pour autant qu'il favorise et renforce les alliances euro-amérindiennes et la dynamique commerciale qui en a résulté. Il ne peut donc s'agir de précipiter la destruction des pourvoyeurs de pelletterie ni même de mettre en péril par des discours vindicatifs ou « paternalistes » les relations entre les Français et leurs alliés amérindiens. L'idée de métissage que l'on trouve chez Champlain (RJ 8, p. 48), en filigrane chez Le Jeune et, plus tard, chez les adversaires non déclarés des

¹ DESLANDRES, 2003, p. 46-49.

² Pour une présentation de l'histoire des monopoles commerciaux en Nouvelle-France avant la création de la Compagnie des Cents-Associés en 1627 – bref résumé mais qui a le mérite de ne laisser planer aucune ambiguïté sur la vocation marchande de la Nouvelle-France –, voir TRUDEL, 1971, chapitre III, « Le comptoir (1604-1627) », p. 39-48.

jésuites, comme la Société de Notre-Dame ou le ministre Colbert³, serait la résultante de cette volonté de concilier deux aspects qui ne sont contradictoires que pour des historiens postcoloniaux : peupler la colonie avec ceux qui contribuent à sa prospérité.

Même l'offensive militaire contre les Iroquois en 1666, soi-disant ennemis jurés des Français, ne vise pas leur destruction totale. L'équilibre des alliances interamérindiennes et franco-amérindiennes interdit de penser en termes aussi antagonistes ; les enjeux économiques sont tels que tout tient à l'arbitrage des rapports de force entre diverses nations. Que les jésuites appellent de leur vœu dès 1659 l'union entre les bras séculier (le Roi en l'occurrence) et religieux pour abattre l'orgueil iroquois ne doit pas être pris comme la réactivation du projet politico-religieux tel qu'il fut formulé et rêvé par Paul Le Jeune à son arrivée en 1632 (1.2.1). De fait, en dépit du discours bien rôdé de la « croisade sainte » que les pères tiennent en 1666 afin de sauver la colonie⁴, il est surprenant de constater à quel point dans la littérature jésuite de ces années-là apparaît l'une des premières formulations de relations pacificatrices et diplomatiques entre les membres de la Compagnie de Jésus et les autochtones que ces derniers soient d'ailleurs favorables ou pas au christianisme (3.3.1.4). Comme si avec l'espérance d'une paix franco-iroquoise, les missionnaires abandonnaient l'idée d'une séparation politique et morale entre des Amérindiens convertis du côté des Français et les autres réfractaires au message évangélique qu'il faudrait soumettre. De plus, en 1666, les jésuites ne souhaitent plus unir leur dessein avec ceux des dirigeants coloniaux et des représentants du roi de France, sinon de manière temporaire lors d'attaques guerrières d'intimidation. Même si la destruction de quelques villages iroquois leur semble souhaitable, toujours est-il qu'il n'est plus question de détruire les corps et les esprits autochtones, seuls « réceptacles » désormais de leur projet religieux en Amérique septentrionale.

La ligne de démarcation ne passe plus entre chrétiens et non chrétiens autochtones qui avaient marqué la littérature des années 1640-1650, en particulier celle relative à la Huronie, mais entre laïcs français et Amérindiens chrétiens (ou en passe de le devenir). La plupart des jésuites de la seconde moitié du siècle (ceux arrivés en Nouvelle-France vers 1645) délaissent la vision coloniale des autorités civiles parce que dans les années 1650-1660 le renforcement de l'État (antérieur à la prise personnelle du pouvoir de Louis XIV en

³Paul-André Dubois cite les principales sources concernant les divers projets de « métisser » la colonie française, DUBOIS, 2004, p. 234-235 (l'historien mentionne, entre autres, une lettre de Colbert à Jean Talon du 13 novembre 1666).

⁴SAUZET, 2007, chapitre V, « En Nouvelle-France : croisade mystique et guerre sainte », p. 115-141.

1661) ne permet plus de concevoir le « religieux » comme la caution du politique. En regard des exigences économiques et politiques de la colonie mais aussi en regard de l'évolution idéologique de l'Europe, qui au cours du siècle travaille à désenclaver la sphère séculière du religieux, les jésuites passent du côté des autochtones afin de sauver le projet ignatien de la sanctification du « monde » (ici le Nouveau Monde). Ceci se traduit dans un premier temps (aux alentours des années 1650 dans les écrits des religieux français) par l'abandon de l'idée de coercition et de contrainte, de l'inutilité des armes et des spectacles politico-religieux qui avaient fait les « beaux jours » de la Nouvelle-France (1.2.4). Les ennemis ne sont plus les Amérindiens qui sont perçus par les jésuites dans les années 1670 comme des partenaires privilégiés et parfois exclusifs au détriment de leurs compatriotes, mais les dirigeants coloniaux et certains colons français de plus en plus opposés à leur projet de sanctification du Nouveau Monde.

À titre d'exemple, citons le propos de Jacques Bigot en 1684 au moment où la guerre franco-iroquoise reprend. Alors même que ses « chers Abénaquis » participent aux combats, le missionnaire se refuse à diaboliser les Iroquois : « Dieu veuille que tout reussisse [...] pour la conversion des Iroquois [...] je benis tous les Jours Dieu de La maniere dont ils appellent nos Abnaquis a la foy et je luy demende de tout mon Cœur de faire la mesme grace aux Iroquois, et que ce soit la recompance de tant de souffrances qui endurent depuis sy long temps nos peres » (RJ 63, p. 56-58). De plus, il préfère rester à la réduction afin de les aider à subsister et être heureux que de se lancer dans une entreprise risquée que n'aurait pas dédaigné un Jean de Brébeuf ou un Issac Jogues : « Je ne scay si j'accompagnerai nos sauvages a la guerre mais je vois bien soit que j'y aille soit que je demeure icy, je ne manqueray pas d'occupation celle que j'ay maintenant outre les Instructions [...] et les visiter de nos Cabanes et de nos Champs est de les faire travailler à ce que leur ordonne Monsieur le General et a chercher des vivres » (RJ 63, p. 58).

À vrai dire, selon la personne qui écrit – un supérieur qui résume les rapports des divers missionnaires de terrain ou les missionnaires eux-mêmes – les conceptions sont diverses. Ne négligeons pas non plus les correspondants de ces chroniques, qui à compter des années 1670 ne sont plus destinées à la publication. Il n'est pas indifférent que les lettres les plus tolérantes à l'égard des Amérindiens, celles de Bigot en particulier, aient été destinées à d'autres jésuites ayant séjourné en Nouvelle-France tandis que les propos qui renouvellent l'idée ancienne qu'il vaut mieux un Amérindien chrétien mort qu'un Amérindien païen vi-

vant se retrouve encore sous la plume de Thierry Beschefer, supérieur de la Société de Jésus en Nouvelle-France, qui dresse un bilan à son provincial en 1683 : « ils ont baptisés depuis trois ans plus de deux milles personnes, dont une partye sont mortes apres leur baptême, ce qui un gain asseuré pour le ciel » (RJ 63, p.190).

L'édification d'une colonie ne rime plus pour les jésuites des années 1660 avec l'instauration d'un royaume chrétien. Une des raisons structurelles tient au fait, semble-t-il, que le paradigme spatial, celui d'un lieu constitutif de religion, disparaît au cours du siècle au profit de l'émergence du paradigme temporel. En d'autres mots, l'histoire vient à la rescousse des missionnaires dépossédés, comme on a tenté d'en faire la démonstration tout au long de cette enquête historique, des espaces de religion, des sanctuaires et des décors. Parler de l'émergence de l'histoire, c'est parler d'un « sujet », précisément en voie de constitution au XVII^e siècle en Occident⁵. Qui dit « sujet » pour le second XVII^e siècle français, dit un « moi » désenclavé, arraché d'un lieu, d'un environnement sacré⁶, comme avec Brébeuf perdu, avec Chaumonot exilé ou avec Bigot abandonné. À ce sentiment de la « perte », qui marque de son empreinte indélébile – comme Michel de Certeau l'a analysé – la spiritualité du XVII^e siècle⁷ jaillit une écriture évoquant un espace perdu (« l'espace d'un moment ») à travers l'évocation d'un sujet travaillé, habité par le retrait d'un lieu constitutif de religion. Ce sujet au cœur du récit est ce que nous aimons appeler avec Michel de Certeau, Louis Marin ou encore Pierre-Antoine Fabre, un « être vu »⁸ ou, si l'on veut, l'écriture (ou l'image) du « temps ».

La temporalité (sous ses divers avatars modernes de « sentiment », de « liberté », de « conscience » à peine sortis, il est vrai, de leur gangue spirituelle) naît de la dilatation de l'espace mondain (« temporel »), celui-ci effiloché, percé ou rapiécé de trous temporels, déconnecté de son substrat religieux et pas encore en possession d'une périodisation. Le XVII^e siècle serait cette trame cosmique décrite par certains historiens de la littérature⁹ : agitée en surface par des vents tourbillonnant qui enserrant le sujet tout en le niant mais dont les « ailleurs » sont autant de béances « temporelles » qui donnent sens et direction au monde, empêche sa chute dans le néant, privé qu'il est de son ancrage divin. Où se

⁵ À ce propos, on peut lire la belle étude de Benedetta Papasogli intitulée « L'idée du monde intérieur : "Il se fait un monde nouveau en l'homme" » dans PAPASOGLI, 2000, p. 241-258.

⁶ GAUCHET, 1985 ; SELLIER, 1995, p. 519-526 ; PAVEL, 1996 ; MICHON, 2007.

⁷ CERTEAU, 1987.

⁸ CERTEAU, 1987 ; MARIN, 1993 ; FABRE, 1992, p. 73 : « Je suis le temple, le lieu où se projette cette image ; ou plus exactement ce temple-image, ce lieu-image ».

⁹ ROUSSET, 1976 ; PAVEL, 1996.

trouve ce qui me dépasse et m'excède et ce qui me permet d'être ?

Dans la littérature jésuite, la figure de l'Amérindien émerge vers les années 1640 de la décrue du lieu sacré. Il est entre « celui que je montre à voir » et « celui dont je restitue la parole », entre corps dépourvu d'élocution (trop lointain pour être entendu) et voix qui se transmute en écriture par la position d'intermédiaire adoptée par le narrateur jésuite. Ce dernier s'érige en seul détenteur d'une vérité qui n'est plus celle du divin mais celle d'une humanité que le monde ne connaît pas ou ne comprend pas. Doté d'une expérience exceptionnelle (le terrain de mission) et d'une expertise des langues autochtones, il se perçoit comme l'unique interprète de l'univers amérindien, le seul à pouvoir exprimer la façon dont l'Amérindien catholique s'avère être le dernier retranchement du divin ; si aucun lieu, sanctuaire, espace mondain n'est investi par Dieu, c'est parce que le lieu est dans l'homme, intériorisé et temporalisé. Ni dedans, ni dehors, l'être humain se présente alors dans sa nudité, sa pauvreté, son innocence, sa brève existence. Seul un corps et une voix, seul un sujet et un locuteur, seul un vécu, un espace d'existence individuelle fait que le Dieu chrétien puisse advenir. L'Amérindien, tel que les jésuites l'inventent dans leurs écrits, est ce nouvel homme chrétien triomphant de la désacralisation du monde occidental (Fig. Co.1). En raison de cela, un Amérindien mort, vaincu ou soumis ne peut plus être comptabilisé comme chrétien. Pour porter à bien leur idéal, il est impératif que les Amérindiens vivent, car tout tient à la concordance entre un corps et une voix.

Un « locuteur » amérindien voit le jour sous leur plume, fruit de l'apprentissage de leurs mœurs et de leurs langues, de l'adaptation au prix de maintes souffrances physiques et psychologiques des anciens confrères et des premiers convertis autochtones. L'idée de « traducteur » ou d'ambassadeur – le missionnaire ainsi que les plus anciens convertis tels les capitaines de Sillery, Noël Negabamat ou Charles Measkouat – se fait jour au fil des relations annuelles. D'une certaine manière, tout se passe comme si les pères, venus changer les autochtones, avaient découvert qu'il suffisait de transposer à leurs compatriotes l'univers des Amérindiens pour que ces derniers soient considérés comme chrétiens.

Alors que les supérieurs Paul Le Jeune ou Jérôme Lalemant désiraient « exporter » l'ancien monde dans le nouveau¹⁰, c'est la position singulière pour l'époque de Brébeuf

¹⁰À ce propos, Dominique Deslandres écrit : « un mouvement multiforme et multinational, dont l'ensemble paraît porté par une gigantesque « opération de duplication » qui consiste à reproduire hors de l'Europe, et dans toutes leurs variations, les institutions, les législations, les convictions religieuses et les pratiques de l'Europe médiévale et moderne. Opération de duplication : cette formule des historiens Car-



FIG. Co.1: ANONYME, Page frontispice des *Nouveaux voyages de Monsieur le baron de Lahontan, dans l'Amerique septentrionale*, (La Haye, 1703).

qui prévaudra à compter des années 1650 : exprimer, restituer l'américanité à un lectorat européen (1.3) et, avec les premiers convertis, évoquer une sainteté qui se nourrit tout autant d'un christianisme évangélique que de cette terre « américaine » que les récollets avaient découverte sainte et édenique (1.1.2)¹¹. Le jésuite des années 1660-1690 devient le « truchement » d'un univers qu'il cherche moins à transformer qu'à révéler dans son authenticité (qui n'est pas encore synonyme d'innocence) et son intensité existentielle. Il s'agit d'exprimer une instance de l'altérité qui donne à voir un « être-là » dans sa plénitude spirituelle. Par conséquent, dans les relations annuelles, l'interculturalité ne se conjugue pas sur le mode du double, de la réciprocité ou du dialogue mais sur l'idée de « traduction » qui suppose au moins un tiers qui suivant la position que les jésuites adoptent peut être soit le lecteur européen, soit l'acteur amérindien. De surcroît, le sujet est pensé comme

men Bernand et Serge Gruzinski est heureuse. Elle fait, en effet, ressortir combien l'Amérique mais aussi l'Orient sont considérés au XVI^e et au XVII^e siècles comme des excroissances de l'Occident, où il s'agit de poursuivre l'histoire eurochrétienne, ses rêves et ses combats », DESLANDRES, 2003, p. 24 d'après BERNAND ET GRUZINSKI, 1988, p. 6.

¹¹ *La Relation de 1636* de Jean de Brébeuf (RJ 8) et *Le Grand voyage du pays des Hurons* de Gabriel Sagard (Paris, 1632) s'avèrent les premiers textes tentant de traduire aux Européens les spécificités des sociétés de l'Amérique du Nord. Il ne fait pas de doute, à l'issue de cette enquête, que l'une des raisons principales de l'originalité de Brébeuf, relativement aux autres membres de son ordre de l'époque, résulte de ses premières expériences missionnaires en compagnie des récollets.

« ancien » ou « nouveau » et non plus comme chrétien ou non chrétien. Aussi l'unité recherchée est-elle temporelle. Là, semble-t-il, se délite le paradigme spatial, là se met en place de manière subreptice au fil des chroniques une temporalité qui explique ou rend compte de l'altérité autochtone pensée alors à travers la figure du temps « restitué » par le truchement de l'étrangeté du lointain¹² (Fig. Co.2)¹³.



FIG. Co.2: SCOTTIN, Jean-Baptiste, Page frontispice des *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, (Paris, 1724).

L'écriture missionnaire prend la place et la fonction du décor religieux tel qu'on l'a défini en introduction ; elle devient ce lieu de transformation et de passage, ce chemin

¹²Blandine Barret-Kriegel a une formule d'une grande efficacité pour exprimer l'émergence de cette révolution épistémologique lorsqu'elle évoque la philologie du XVI^e siècle : « *Penser le passé sous la catégorie de l'ancien et la tradition sous la catégorie de l'autre* », BARRET-KRIEGL, 1988, vol. 1, p. 44.

¹³Sur le frontispice choisi par Joseph-François Lafitau pour les « *Mœurs des Sauvages américains* », qui illustre ce changement de paradigme, voir CERTEAU, 2005a, p. 89-111 (« Histoire et anthropologie chez Lafitau »).

entre ce qui ce qui me qualifie et ce qui me dépasse, ce qui est hors de moi mais auquel je tends ; elle est ce qui me fonde et me rend étranger à moi-même. Les conditions de cette écriture peuvent être assimilées à celles du « décor » telles qu'on les a déduites des *Exercices* d'Ignace : entre lieu et temps, production et réception, créateur et créature¹⁴.

Ce « tiers » dans les *Exercices* – celui qui m'instituait un autre pour moi-même par son regard sur moi (se « voir ») – a quitté l'espace pour le temps, le lieu pour l'écriture, l'introspection pour l'élocution. Le narrateur jésuite décide de donner sens à la vocation sacrale et spirituelle du monde par l'acte d'écrire ; il imprime un mouvement et une signification à l'espace intercontinental qu'aucune extériorité n'informe désormais. L'écart entre ce moi et ce toi par rapport aux autres ne naît plus de « la composition de lieu », entreprise de refonte de l'univers *via* l'exercitant. Le « moi » (le narrateur jésuite) distribue les rôles, introduit l'unité de lieu et de temps, transcrit les dialogues, les monologues, intervient, s'efface derrière « l'autre » auquel il est alors donné d'apparaître. Le missionnaire est bien ce « créateur » d'espace temporel, plein de corps en mouvement, de voix, de bruissements, de gestes et de pensées intérieures, dont le lieu d'énonciation n'est plus l'Amérique du Nord ou l'ancien continent mais l'écriture comme espace d'effectuation de spiritualité. Des acteurs, des lecteurs et des traducteurs réunis dans un même champ historique grâce aux vertus de l'écriture missionnaire, qui même non publiée à partir de 1673, se poursuivra au-delà de la scène littéraire, pensons-nous, par l'envoi des wampums latinisés et des lettres écrites en langue autochtone par les Amérindiens eux-mêmes (MERLET, 1858), des objets « opaques » censés « matérialiser » ces convertis devenus artisans de leur propre spiritualité.

Ainsi, de ce changement épistémologique naît une volonté nouvelle de la part des jésuites – surprenante, voire révolutionnaire si on envisage le monde chrétien dans la longue durée où la mort, la destruction corporelle étaient les compagnes de toute entreprise religieuse digne d'accéder au divin – : ne plus peupler le céleste vide d'Amérindiens, mais peupler de saints un terrestre vidé de chrétiens. L'enjeu fondamental est celui de « comment vivre en chrétien en ce monde », préoccupation salésienne qui acquiert une brûlante actualité vers 1660-1670 en France avec l'absolutisme royal¹⁵ et en Nouvelle-France également après la fin désastreuse des missions huronnes et des deux premières réductions de Sillery et de La Conception marquées par la fuite ou la mort de leurs habitants. Les chroniques abon-

¹⁴Selon nous, le protodécor de 1633 décrit par Paul Le Jeune annonce à de nombreux égards ce changement de la scène d'énonciation (1.2.2).

¹⁵Pour la mise en scène de la sacralisation du pouvoir profane, voir APOSTOLIDÈS, 1981.

dantes des jésuites sur les villages des domiciliés laurentiens créés après 1650 (les village des Hurons et des Abénaquis) sont incompréhensibles sans avoir à l'esprit cette exigence pour le moins inédite dans un contexte apostolique.

Tout en ne l'écrivant pas explicitement dans les *Relations*, les jésuites grâce aux « réductions » de la seconde moitié du siècle se désolidarisent des autorités coloniales. Après la paix franco-iroquoise obtenue par les armes, ils décident en 1667 de s'occuper de ces corps américains dans l'impossibilité où ils sont à présent d'avoir des lieux, des territoires amérindiens à convertir tandis que les corps se font plus rares et lointains dans la colonie laurentienne. Alors que dans les années 1660, la conquête territoriale à l'échelle continentale est devenue le monopole des dirigeants coloniaux, au moment où le continent est livré aux explorateurs, aux nations européennes, aux convoitises et à l'appât du gain, les missionnaires se targuent de se passer d'espaces constitutifs de pouvoir et de religion grâce à la fois aux « réductions », petites enclaves dans la colonie, et aux missions volantes qui se multiplient ces années-là tant dans la région boréale que dans celle des Grands Lacs (Algonquins supérieurs). Il n'est plus temps de construire des lieux de sacralité, mais de fabriquer au plus vite des exemples vivants de sainteté qui fassent la preuve que le christianisme qu'ils défendent n'est pas suranné, n'a pas disparu avec le désenchantement du monde, sa sécularisation, l'émergence des États-Nations et, tout compte fait, avec l'échec de leur première politique d'évangélisation en Amérique du Nord.

L'heure n'est plus, comme dans les années 1630-1640, de se réjouir d'avoir converti un autochtone à l'agonie. Tous ces morts n'ont servi à rien dans le processus de sanctification recherché par les missionnaires, car ce ciel n'est plus de ce monde, il ne fonde plus désormais le « sujet », l'être. Le temps des martyrs est passé et les corps ou les reliques n'ensemencent plus la terre de sacralité. Un beau décor n'exprime pas de « beaux fidèles » et encore moins la réussite de leurs entreprises apostoliques. Les églises majestueuses « ne prêchent plus la piété » comme en était convaincu Jean de Brébeuf (RJ 10, p. 96), au contraire elles sont devenues en France dans les années 1660 des écoles d'hypocrisie¹⁶. À la différence des Messieurs de Port-Royal, les jésuites de la Nouvelle-France n'optent pourtant pas pour leur abandon mais pour leur réinvention rendue d'autant plus réalisable qu'ils ont à leur disposition de nouveaux corps, de nouveaux esprits, de nouveaux Adam. C'est d'ailleurs grâce

¹⁶Sur le nouveau climat « ornemental » dans les années 1674, voir VANUXEM, 1974, p. 52-54. Vanuxem évoque le conflit entre « anti-ornementaux » (chrétiens aux tendances jansénistes) et « ornementaux » (les jésuites).

à cette « manne » d'humains qu'ils escomptent réaliser cette osmose entre lieu et corps qu'imposait Ignace de Loyola à ses fils spirituels. Cette coupure radicale entre intérieur et extérieur que les jansénistes défendent¹⁷, ce hiatus entre ici-bas et au-delà que le siècle de Louis XIV réalise au nom d'une transcendance souveraine et lointaine qui autorise « l'absolutisation » du pouvoir royal (spectaculaire et spéculaire)¹⁸, de nombreux jésuites de la Nouvelle-France s'y refusent d'autant plus qu'ils ont les Amérindiens. C'est grâce à eux qu'ils vont pouvoir créer cette société dite « utopique »¹⁹ mais que l'on devine bien réelle lorsqu'on lit les écrits de Jacques Bigot concernant sa mission auprès des Abénaquis. Il devient possible de faire procéder l'humain du divin, de réarticuler dans ce monde-ci (le Canada) le miracle d'un christianisme « primitif », saturé de la présence du Christ.

Il ne fait pas de doute que les *Relations* à partir de 1660 construisent cette figure du nouveau chrétien sous les traits de l'Amérindien chrétien qui devient, en dernier ressort, le seul à pouvoir démontrer la sainteté de l'homme, sa parenté avec Dieu, à pouvoir réaliser son royaume céleste sur cette terre d'élection qu'est le Canada.

L'une des préoccupations des missionnaires consiste à savoir comment faire pour que le christianisme ne tue plus les Amérindiens mais leur permette de vivre ? Car, sans « chrétiens », pas de christianisme puisque Dieu s'est absenté de l'existence et du lieu suivant un long processus sociohistorique pluriséculaire qui trouve sa résolution à l'époque moderne (1670 semble la date butoir du divorce entre lieu et corps). Si ce monde n'exprime plus cette co-participation entre homme et Dieu dans un lieu commun ou du moins dans un lieu sacré²⁰, comment porter, en tant qu'agent de la religion chrétienne, le flambeau de la foi en Amérique septentrionale sachant que les lieux quels qu'ils soient se sont déliés de leur substrat sacré ? Comment poursuivre la sanctification ? Comment défendre une certaine idée du christianisme sans lieu ?

Comme on l'a dit en introduction, les exercices du fondateur constituent déjà une réponse offerte aux contemporains face à la déperdition de lieux de sacralité par l'idée renaissante de « localisation » introspective faisant écho à l'idée paulinienne, augustinienne puis calviniste d'un corps et d'une âme uniques « réceptacles sacrés ». Cette idée du corps du croyant comme « sanctuaire intérieur », Ignace la dépasse en réintroduisant le lieu

¹⁷Philippe Sellier écrit : « Dieu se cache en laissant l'homme à son aveuglement, telle est la certitude qui habite Augustin et Pascal » (SELLIER, 1995, p. 518), voir aussi MICHON, 2007.

¹⁸APOSTOLIDÈS, 1981.

¹⁹MOTSCH, 2001.

²⁰GAUCHET, 1985 ; PAVEL, 1996, chapitre I « La distance symbolique », p. 19-58.

sacré à partir d'un complexe spatial générateur de sacralité – qu'avec Fabre nous appellerons « béance »²¹ ou dilatation – qui s'offre à la réciprocité entre créature et créateur sous la forme de dons « descendus » en un lieu (Ignace, 1982, p. 116-118). Cet environnement spatial ne s'érige pas en décor de sanctuaire, en temple extérieur sur le modèle de la Jérusalem céleste si cher aux théologiens médiévaux, mais en espace du monde comme lieu de médiation et de circulation de choses. Qui dit circulation de dons, dit, dans ce cas, échange matériel entre deux sujets distincts spatialement localisés par leurs corps mais aussi au langage commun (rendant possible le dialogue entre divin et humain). La parole se passe de lieu cultuel tout en s'inscrivant dans un corps inscrit dans un espace relatif, une révolution cognitive et symbolique de l'humanisme chrétien en regard des présupposés anthropologiques qui sous-tendaient le christianisme latin médiéval. Le « je » de l'échange matériel n'existe qu'au moment où il abandonne quelque chose de soi pour le tu. Cette dépossession du « soi » ne disloque pas, ne scinde pas ; bien au contraire, elle unifie, favorise l'émergence d'une conscience pensée comme la formulation d'une volonté, d'un désir d'être en soi en s'extrayant de soi, une opération réflexive qui consiste à donner pour se faire l'autre de Dieu, pour « se dire » l'autre de Dieu²².

C'est assurément ne pas s'éloigner du fondateur Ignace que de déposer les armes et de s'acheminer vers l'altérité et le renoncement à soi sur le mode du don comme le font certains jésuites de la Nouvelle-France à partir des années 1640-1670 (Gabriel Druillettes, Pierre Chaumonot et Jacques Bigot pour ne citer que ceux qui nous ont le plus longtemps retenus). Une telle attitude vise le recouvrement de ce « soi » si malmené par l'aventure américaine : il faut accepter de devenir cet « autre » pour que l'autre accepte d'être chrétien. L'acculturation des jésuites est une solution cognitive apportée tout autant à l'apprêt sensorielle du nouveau continent qu'à la désacralisation de l'ancien. Comment être « religieux » (au sens propre du terme : idéal de sanctification personnelle) dans un monde européen qui ne se pense plus sur le modèle céleste ? La conversion du soi passe par le corps de l'autre, par son univers et son mode d'expression. S'acculturer aurait d'abord été se délocaliser, se perdre, s'exiler et accepter de ne pas demeurer dans la maison de Dieu, à la différence des premiers missionnaires sous l'égide des récollets puis de Brébeuf qui cherchaient des décors en Huronie, à l'intérieur des maisons-longues ou dans leurs couvents (1.1.2 ; 1.3). Ces hommes et femmes apostoliques également de la première génération qui, pour les

²¹FABRE, 1992, p. 71.

²²CERTEAU, 1987.

uns, se pensaient « pourvoyeurs » d'une vérité où « donner » aux Amérindiens étaient la meilleure façon de prendre (Le Jeune et Lalemant) et, pour les autres, se percevaient comme « dépossédés » où « se donner » était le seul moyen de recevoir (Brébeuf, Jogues, Chaumonot et Marie de l'Incarnation). Aucune de ces deux solutions, l'une civilisatrice, l'autre mystique ne sera retenue à compter des années 1670-1680.

Les mystiques de la Nouvelle-France ont cru fonder le christianisme sur le principe médiéval de la génération des lieux à partir des corps morts des autochtones convertis ou des missionnaires suppliciés sur les tréteaux de torture. Le christianisme missionnaire dans les années 1630-1650 devait résoudre cette question face aux endémies et à la résistance des autochtones à la religion des « Français » : comment le lieu sacré surgit-il de la mort des corps ? Un point final à cette conception : 1652, date du manuscrit de Paul Ragueneau qui met en mots la destruction de la Huronie et des missionnaires porteurs d'un tel idéal et, ce faisant, met à mort une telle conception en attestant que le lieu du supplice des martyres n'a produit aucun lieu²³. En dépit de l'exaltation de la ferveur des pères martyrisés et des premiers convertis (ou à cause de cela), l'Huronie n'a-t-elle pas disparu avec les Hurons comme Sillery ne s'est-il pas évaporé avec la fuite ou la mort des domiciliés treize ans plus tard ? À la différence, de ce qui se passa avec les saints orientaux ou romains des temps apostoliques, les ermites des temps patristiques ou les confesseurs et les martyres de l'époque médiévale, aucun lieu ne peut sourdre de la souffrance des Amérindiens et des jésuites. Il n'est pas anodin que dans les années 1670 avec la création des nouveaux villages de domiciliés un besoin accru de réconfort et de bien-être se fasse sentir. Le thème de la parenté spirituelle et le thème domestique de la sainte maison au bourg de Lorette (2.2.2), celui de la fraternité, de l'amour et de la douceur à Saint-François-de-Sales (3.2.3.3) imprègnent les comptes rendus, formulent un autre possible de l'évangélisation à partir de ces enclaves amérindiennes à l'abri des oppositions autochtones et coloniales.

Ainsi une des formules adoptées par les jésuites pour « sauver » le christianisme du nouveau régime épistémologique occidental fut-il de le concevoir à partir non plus des lieux mais des corps des fidèles. Cela implique de préserver ces « corps » dépourvus de lieux, de les inscrire dans de nouveaux espaces qui ne se suffisent plus à eux-mêmes comme l'étaient, par exemple, le couvent des ursulines ou celui de Sainte-Marie (1.5.3). Il s'agit de ne plus limiter l'espace à un territoire, un complexe architectural ou civilisateur, de ne plus en-

²³Guy Laffèche a montré l'importance du manuscrit pour une évaluation plus juste de l'apostolat jésuite, LAFLÈCHE, 1988, p. 92-95.

fermer, éduquer, conformer un être à un lieu. La chapelle de Lorette en novembre 1674, même consacrée (2.2.2.5), ou celle en voie de sanctification de Saint-François (3.3.3.1) à Chaudière n'excède plus le croyant, devenu entre-temps plus « saint » que n'importe quelle évocation de chapelles. Rappelons comment en 1645-1650, les chapelles de branchages tapissées de textiles ou de fourrures, constellées de bougies et parées de quelques estampes sont présentées par les rédacteurs comme les expressions momentanées de la ferveur algique, des « moments » décoratifs voués à disparaître dans l'espace américain alors que les fidèles poursuivent, quant à eux, au cours de leur existence et de leur voyage ce christianisme d'un genre nouveau puisque non monumental, non décoratif (1.6.2).

L'espace de sacralité est devenu existence d'un corps et d'une conscience. Dans une certaine mesure, c'est ce que les jésuites tentent de transcrire pour leurs correspondants européens en mettant de l'avant le culte chartrain qui n'est qu'une manière de traduire en termes compréhensibles pour les métropolitains français cette façon d'unifier l'espace spirituel américain par le temps (2.2.3; 3.4.2). En d'autres mots, le primat accordé au culte chartrain dans les deux villages des domiciliés en 1670-1700 est avant tout une façon d'introduire l'histoire temporelle dans la manière de concevoir l'univers amérindien et missionnaire sachant qu'en 1680 aucun décor, aussi beau soit-il, aussi sacré (riche en reliques et en statues miraculeuses) comme l'est celui de Lorette, aussi resplendissant comme celui de Saint-François ne peut exprimer le christianisme amérindien parce que pour les missionnaires la ferveur des Hurons et des Abénaquis n'a pas d'équivalent dans l'Europe moderne. L'histoire antiquaire devient alors un des moyens privilégiés d'exprimer la singularité de ce christianisme autochtone ou, pour tout dire, de révéler l'exceptionnalité de ces autochtones au passé, faute de pouvoir véritablement le faire « au présent ». L'histoire est devenue l'autre façon d'inventer un « être » singulier, d'imaginer un « présent » par le lointain (les Hurons et les Abénaquis) et l'ancien (les ancêtres gaulois).

Comment est-on passé en une trentaine d'années (1630-1660) du paradigme spatial (qui fonde le christianisme latin) au paradigme temporel traditionnellement assigné aux sphères profanes? Comment a-t-on inscrit le temps dans l'anthropologie du christianisme? Le cas des reliques dans l'Occident latin semble à cet égard révélateur. Depuis l'ère patristique, les reliques – restes de saints en ce monde, corps de morts-vivants, de vivants parce que morts²⁴, d'être-là divin et d'êtres humains vivant au ciel – se situent entre archéologie

²⁴BAKHTINE, 2003.

(exhumation de choses, vestiges de corps) et naissance des décors religieux. Qu'est-ce la sainteté sinon une mise en récit de la découverte de sacralité en ce monde qui passe par le corps macéré, délité, terreux, organique – dont le corps du crucifié constitue le modèle et l'image – « récolté » et entreposé dans les écrans lumineux des sanctuaires de la vénération occidentale. Dans le christianisme latin, les corps attendent d'être exhumés, découverts, vus, touchés et honorés; de cette découverte procède le lieu cultuel.

Aussi le temps s'écrit-il dans le christianisme latin depuis au moins l'ère postapostolique (III^e siècle). Il se conjugue sous le mode de l'attente, entre inhumation et révélation. Cet espace temporel se déploie dans les églises médiévales devenues dépôts secrets et espaces de visibilité, corps et images, incarnation et résurrection. L'archéologie devient naturellement une première tentative de penser l'histoire comme une mise en récit de la découverte d'objets de vénération en attente de « visibilité »²⁵. L'histoire antiquaire du XVII^e siècle signe l'intrusion de l'histoire dans la théologie catholique, premier jalon vers une conception d'un temps souverain²⁶.

Les chemises reliquaires parvenues en Amérique du Nord (Fig. 1. 9) grâce à la sollicitude des chanoines chartrains forment un continuum spatiotemporel qui suppose non pas des lieux de réception mais un espace de transition, d'échange entre des personnes devenues par leur emplacement respectif, producteurs de sacralité. Que nous connaissions ces échanges non pas par les relations annuelles mais par les lettres que s'échangent les chanoines et les domiciliés (MERLET, 1858) est symptomatique de cette évolution : les acteurs déterminent le lieu, font du lieu un espace temporel, un lieu d'échange. L'exportation des reliques et des statues chartraines ne sacralisent plus le lieu de réception comme cela fut le cas pour les échanges précédents (Dinant ou Lorette) (2.2.1.4 ; 2.2.2.4). Les jésuites connaissent les périples des reliques et des images miraculeuses de l'Orient à l'Occident à la

²⁵En cela, la critique scripturaire chère aux protestants s'avère fort différente de celles des érudits catholiques, puisque c'est le texte « historique » qui est exhumé et non les « corps ». Pour les uns, le document, l'exégèse, le commentaire ; pour les autres, le monument, le lieu souterrain, le tombeau. Ainsi l'histoire antiquaire du XVII^e siècle interconfessionnelle (la République des lettres) pourrait-elle être analysée d'un point de vue anthropologique comme la conciliation entre monument et document, apports catholique et protestant, ce qui convient bien à l'esprit de tolérance qui animaient les érudits de cette époque. Sur l'histoire antiquaire au XVII^e siècle, lire MOMIGLIANO, 1983, p. 244-293 et NEVEU, 1994, « L'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle et la nostalgie de l'Antiquité chrétienne », p. 333-363.

²⁶Sur l'émergence de la théologie historique (ou « positive ») à l'époque moderne, se reporter à NEVEU, 1994, p. 335 (« La théologie spéculative, [...] est de plus en plus délaissée au profit de la théologie positive d'un côté, de la théologie mystique (ou affective) de l'autre. Si la théologie positive peut se définir comme « l'étude qui assigne à chacun des dogmes chrétiens ses bases tant scripturaires que traditionnelles », le discours sur Dieu qu'est la théologie n'est plus philosophique mais historique. Ce n'est plus la foi cherchant l'intelligence dans la philosophie mais la foi cherchant ses titres dans l'histoire »).

fin du premier millénaire de notre ère et les centaines de légendes hagiographiques qu'elles ont engendrées. Avec les envois de reliques chartraines en Nouvelle-France, ils entendent bien poursuivre cette propagation sacrale vers l'ouest, mais dans le cas de la dévotion chartraine, moins pour sacraliser la terre américaine que pour instituer les Amérindiens comme légataires de ce dépôt sacral, moins sanctifier le nouveau monde que les Hurons et les Abénaquis, dépositaires d'un idéal religieux en perdition en Occident. D'une certaine façon, les chanoines gardiens du trésor de la cathédrale française feraient des domiciliés les héritiers d'une sacralité mise en mal en France, une sacralité devenue « archaïque » et dont ils se présentent comme les gardiens en ces années 1660. Les missionnés américains donneraient aux religieux français (chanoines et jésuites) l'occasion de poursuivre une histoire pluriséculaire d'un avènement christique d'est en ouest, d'un Orient terre de reliques à un Occident, peuples sanctifiés.

Les ancêtres des chartrains (les gaulois) et les Hurons et Abénaquis actuels seraient exactement identiques dans l'expression de leur foi, leur rapport au divin. Aussi les chartrains et les domiciliés ont-ils le même père. La doctrine de la « Religion naturelle », comme quoi tous les hommes ont bénéficié de la révélation chrétienne, est largement utilisée à partir de 1660. Elle permet de se libérer du lieu et de l'Église universelle, elle permet de se passer de ce rêve, que l'on a vu irréalisable, de « Sainte Maison » ou de lieu du divin en ce monde pour celui d'« âge d'or chrétien » qui a précédé la diversité des peuples. Cette conception avait un grand avantage : elle conférait aux nouvelles populations un caractère religieux qui ne brisait pas le lien intrinsèque entre autochtonie et sentiment du divin, elle permettait aussi de ne pas chercher à inclure ces corps potentiellement chrétiens dans les lieux religieux d'origine européenne, devenus entre temps sujet à caution.

D'après Brébeuf, les jésuites ont pour rôle de réactiver une connaissance perdue, de « remémorer » un héritage lointain à ces Amérindiens ou comme l'indique Dominique Deslandres, « ceux qui ont été trouvés païens aujourd'hui sont donc coupables de n'avoir pas su garder le message chrétien »²⁷. En effet, il écrit en 1636 :

On s'estonnera de voir tant d'aveuglement pour les choses du Ciel en un Peuple qui ne manque point de raison & de lumière, pour celles de la terre. [...] Il y a quelque apparence qu'ils ont eu autrefois quelque cognoissance du vray Dieu pardessus la nature, comme il se peut remarquer en quelques circonstances de leurs fables [...]. Pour n'avoir pas voulu recognoistre Dieu en leurs mœurs &

²⁷ DESLANDRES, 2003, p. 25.

actions, ils en ont perdu la pensée, & sont devenus pires que bestes pour son regard, & pour l'estime qu'ils en ont (RJ 10, p. 124).

Il lui revient donc de rappeler aux autochtones leur religion première. En revanche, avec le culte chartrain, qui se déploie de 1670 à 1700 dans les deux villages des domiciliés, c'est moins aux Hurons et aux Abénaquis qu'il faut rappeler cette genèse sacrale qu'aux Européens. Désormais, la conversion au catholicisme consisterait à remonter à rebours le temps qui les sépare des autochtones²⁸. Ainsi suffirait-il de rendre réversible le cours de l'histoire pour retrouver une appartenance commune et par là accomplir le salut universel.

Pour les jésuites, les wampums deviennent les objets de prédilection des échanges dans l'Amérique du nord-est au XVII^e siècle et, oserions-nous dire, cela démontre à quel point ils ont accepté la vocation marchande et diplomatique de la France coloniale. Rappelons que les ceintures de coquillages polis conservent les hauts faits de l'histoire autochtone, estompent la tristesse, aiguissent le jugement, lèvent les obstacles qui séparent les nations ou les ethnies entre elles, sans parler de la valeur monnayable qu'ils ont acquise dans le milieu colonial où ils se sont développés²⁹. Les colliers sont la matérialisation d'une parole momentanée, la garantie de sa pérennité.

Or, au tournant du milieu du XVII^e siècle apparaissent des wampums d'un type particulier fabriqués à l'initiative des jésuites par les Hurons et les Abénaquis chrétiens qui se sont réfugiés dans la colonie laurentienne. Ces ceintures ou colliers dits « dévotionnels »³⁰, mais que nous avons choisi d'appeler « latinisés », se caractérisent par le fait qu'ils portent des inscriptions latines et qu'au lieu d'être présentés parmi un auditoire, ils sont envoyés en Europe, le plus souvent en *ex voto* pour des sanctuaires de pèlerinage.

Leur histoire semble intimement liée à la destruction de la ligue huronne. Rappelons qu'à l'arrivée des Hurons à Québec, au mois de juillet 1650, jamais jusqu'à cette date, une nation amérindienne en Nouvelle-France ne s'est trouvée aussi dépendante de la colonie laurentienne (2.1.2.1). Au printemps de l'année suivante, les rescapés s'installent sur l'île

²⁸Bruno Neveu a démontré le lien intime entre processus historiographique « régressif » et « religion naturelle » sans pour autant conclure à une relation de cause à effet. De fait, il semblerait qu'avant l'avènement d'une histoire positive, la conviction, à la fois chrétienne et humaniste, d'une communauté de croyances et d'un seul message révélé l'emporte sur toute logique historique. NEVEU, 1994, « Archéolâtrie et modernité dans le savoir ecclésiastique au XVII^e siècle », p. 366-367 : « L'invocation à l'immémorial, à défaut au plus ancien, reste au XVII^e siècle le fondement de la *pietas litterata*, de l'ascèse philologique des savants qui remontent aux « sources » parce qu'ils préfèrent aux grands fleuves en route vers la mer l'origine pure et surgissante ».

²⁹VACHON, 1971 ; LAINEY, 2004.

³⁰BECKER, 2001.

d'Orléans et tentent de créer une communauté villageoise sur le modèle de celle de leur contrée d'origine. Dans la littérature jésuite, la piété des Hurons prime sur l'évocation d'une chapelle. C'est le village qui est saint ; le lieu cultuel, à peine évoqué, ne délimite pas sphères temporelles et spirituelles. Le village fortifié de l'île d'Orléans se présente comme un phalanstère dévot s'adonnant à l'horticulture, la traite, le commerce (ou les échanges). Par le truchement des pratiques de piété huronnes et la création d'une Congrégation mariale ne se met pas en place un sanctuaire européen mais une société villageoise iroquoienne (2.1.2.2). Le traumatisme constitutif de la destruction de la confédération semble avoir précipité une réponse optimiste et compensatoire des jésuites même si le bilan des conséquences de la chute de la Huronie ne viendra qu'un peu plus tard vers 1658-1660 sous la plume de Jérôme Lalemant.

La culture du maïs, la traite avec les peuples du Nord, l'artisanat reprennent de plus belle. La vie à l'île d'Orléans se distingue peu du mode de vie traditionnel huron départagé entre cérémonies publiques, chants et danses et travaux horticoles, pêches, chasses, fabrication d'objets rituels et artistiques. La création, en 1653, d'une société pieuse de laïcs qui se dévouent corps et âmes à la Vierge accentue ce caractère amérindien. Les chants et les prières constituent le paysage spirituel des villageois hurons ; leur affection pour la Vierge s'exprime à la fois par la parole chantée et psalmodiée dans les maisons-longues, dans les champs ou dans la chapelle tout au long de la journée et les milliers de perles de coquillage, confectionnées en ceinture ou collier par les femmes, qui s'accumulent dans la chapelle (RJ 40, p. 234). En 1654, soit deux ans après, la mention de cette pratique sans précédent dans la littérature, les jésuites évoquent pour la première fois des wampums composés de l'écriture alphabétique (RJ 41, p. 164) déposés auprès de la statue de la Vierge, sise dans la chapelle de la Visitation de l'île d'Orléans. Sous la plume des missionnaires, ces artefacts ont les qualités textiles et colorées des ouvrages de passementeries ou de broderies confectionnés à la même époque par les communautés religieuses, en particulier les ursulines de Québec pour embellir les sanctuaires chrétiens³¹. Le maniement de l'écriture par les Amérindiens, en particulier par les femmes, s'explique par le fait que les artisanes sont peut-être d'anciennes séminaristes des ursulines de Québec. Mais avant tout ces dons de perles de wampum permettent aux Hurons de thésauriser leurs biens et de pourvoir ainsi à la vie de leur communauté. Bien que les jésuites ne disent pas à quoi

³¹TURGEON, 2002.

servaient ces offrandes, il semble que, outre leur participation temporaire dans l'ornementation du sanctuaire, elles financent la vie dans la mission en permettant d'acquérir de la nourriture, des vêtements et, peut-être, des ornements pour la chapelle. À cette époque, les jésuites semblent en effet soucieux d'obtenir une aide financière pour soutenir le village. L'agriculture et la traite n'étant peut-être pas des activités suffisantes pour que les réfugiés reconstituent leurs stocks et réalisent les rituels qui, même catholiques, imposent, dans les sociétés iroquoïennes, des dépenses somptuaires, sous peine de ne pas répondre à une éthique et une spiritualité fondées sur le partage et les honneurs à rendre aux vivants ou aux morts.

De plus, la colonie et la métropole ne soutiennent plus, semble-t-il, la communauté huronne³². Il se pourrait que cela soit la raison pour laquelle les missionnaires se soient tournés vers un réseau de dévots métropolitains, en l'occurrence vers les membres de la congrégation mariale qui se réunissaient à l'église de la maison professe des jésuites de Paris, rue Saint-Antoine (Fig. Co.3).



FIG. Co.3: MAROT, Louis, *Église Saint-Louis, rue Saint-Antoine*, burin, Paris, Bibliothèque nationale de France.

En effet, le premier « wampum latinisé » connu à ce jour a été confectionné par les Hurons domiciliés pour cette association pieuse dirigée par la Société de Jésus. Rappelons que ce groupe de dévots se compose de la noblesse de cour et de robe qui, en 1653, venait juste de faire amende honorable à la régence d'Anne d'Autriche et à Mazarin après les troubles de la Fronde (1648-1653)³³.

³²JETTEN, 1994, p. 56-58.

³³GOUBERT, 1990.

Que les jésuites encouragent en 1654 les Hurons de l'île d'Orléans à confectionner un wampum pour l'élite parisienne constitue donc une décision évidemment calculée pour obtenir un soutien financier de la cour de France qui, au milieu du XVII^e siècle, semble s'être détournée des missions canadiennes qu'elle avait pourtant soutenue vingt ans plus tôt.

Comme on l'a dit, les perles de coquillage sont autant de paroles prononcées dans la culture autochtone. C'est aussi de cette manière, semble-t-il, qu'est comprise l'écriture par les Amérindiens du Nord-Est : de la même manière qu'un wampum, l'écriture serait pour eux de la parole « visible » ou pour citer le propos d'un Montagnais rapporté dans les *Relations*, l'écriture européenne consisterait à « entendre par les yeux » (RJ 29, p. 224). L'inscription latine choisie pour ce premier wampum latinisé mentionné dans les *Relations* est à cet égard significative puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de la salutation proférée par l'ange lors de l'Annonciation, *Ave Maria, Gratia Plena*. (Fig. Co.4), autrement dit, une parole tout aussi « matérielle » que les colliers amérindiens puisqu'elle atteste au moment de sa profération par l'ange l'instant où la parole divine s'est faite corps dans le sein de Marie. Que pour ce premier wampum envoyé par delà l'océan, les missionnaires aient choisi de faire concorder le Verbe incarné avec les ceintures de perles indique leur volonté d'exprimer les spécificités culturelles de ces peuples et, par là, en transposant pour un public européen la matérialité sonore des wampums amérindiens, de se poser en médiateur culturel entre deux communautés séparées par la barrière atlantique.

Notons également que ce wampum « latinisé », tel qu'il est présenté dans la littérature jésuite, s'apparente aux colliers échangés au cours des rituels diplomatiques amérindiens que les domiciliés n'ont pu rétablir jusqu'ici en raison de leur pauvreté (Fig. Co.5). De fait, c'est exactement à cette époque que l'auteur de la *Relation* évoque le « thresor » ou « fisque public » instauré par les Hurons congréganistes (RJ 41, p. 164) qui étaye l'hypothèse selon laquelle les femmes huronnes s'affairent à fabriquer des wampums pour faire en sorte que les hommes puissent reprendre leurs ambassades et leurs échanges de présents avec les autres nations autochtones. Ceci laisse à penser qu'une structure politique amérindienne est en train de se reconstituer sur l'île d'Orléans, mais aussi que les jésuites entendent, à la différence de ce qui s'est passé dans la première moitié du siècle, ne plus dépendre dans leur apostolat de l'autorité coloniale. Nous sommes d'autant plus poussée à le penser que la congrégation parisienne vers laquelle ils se tournent afin d'obtenir du secours jouit d'une réputation immense, en particulier grâce au soutien royal dont elle bénéficie et qu'exalte



FIG. Co.4: MAÎTRE DE FAUVEL, *Annonciation*, enluminure du codex *Histoire du saint Graal* (France, XIV^e siècle), Paris, Bibliothèque nationale, Richelieu, Manuscrit français 105, folio 13.

le décor de son église dédiée à saint Louis (Fig. Co.6)³⁴. Rappelons que les pères évoquent à maintes reprises son prestige aux Hurons domiciliés, cherchant à éveiller en eux le sentiment de fierté qui avait jusqu'ici qualifié leur société et que la destruction de leur pays, de leur confédération, la famine, la guerre et leur repli auprès des autorités coloniales de Québec avaient certainement ébranlé. De plus, il se pourrait que les relations établies entre les Hurons et les parisiens aient été assimilées dans l'esprit des autochtones à une véritable alliance. Sans doute les missionnaires se devaient-ils d'obtenir des Hurons un présent à la mesure de ces bienfaiteurs exceptionnels. Dans cette optique, on comprend mieux la création de ce wampum très particulier puisqu'il est le premier à adopter l'écriture latine, mais aussi le premier à franchir l'Atlantique de part la volonté concertée des autochtones et des pères.

Du reste, les cérémonies d'alliances amérindiennes sont, dans la littérature missionnaire, décrites comme des spectacles (souvent accompagnés de l'exposition de wampums),

³⁴CHÂTELLIER, 1987, p. 109; COUSINIÉ, 2007, p. 117-119.



FIG. Co.5: SCOTTIN, Jean-Baptiste, *Ambassades et le commerce des Sauvages de l'Amérique septentrionale et danse du calumet, Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, (Paris, 1724).

de « véritables plaisirs pour les yeux » qui présideraient aux échanges de présents. En effet, la Compagnie de Jésus imprime de sa marque personnelle ces descriptions des ambassades amérindiennes en élaborant tout au long des années 1640-1700 un vocabulaire baroque, précieux et spectaculaire pour « donner à voir » à leur lectorat français les fastes des cérémonies iroquoïennes. Vers 1650, ils semblent qu'ils aient également traduit à leur auditoire huron les rituels catholiques baroques tels qu'ils se déroulaient dans les églises françaises. Tout se passe alors comme si les fastes somptueux de la congrégation parisienne que leur décrivent les jésuites permettaient aux Hurons de retrouver la saveur de leurs propres rituels. L'océan, séparant les Hurons donateurs des Parisiens destinataires, marque néanmoins une différence avec les pratiques traditionnelles autochtones. Dans les sociétés iroquoïennes, les échanges de présents supposent la présence de tous les participants alors qu'ici une telle coparticipation des partenaires au rituel d'alliance est impossible.

Ainsi, il se pourrait que l'accent mis sur les dons de wampums à la chapelle de l'île

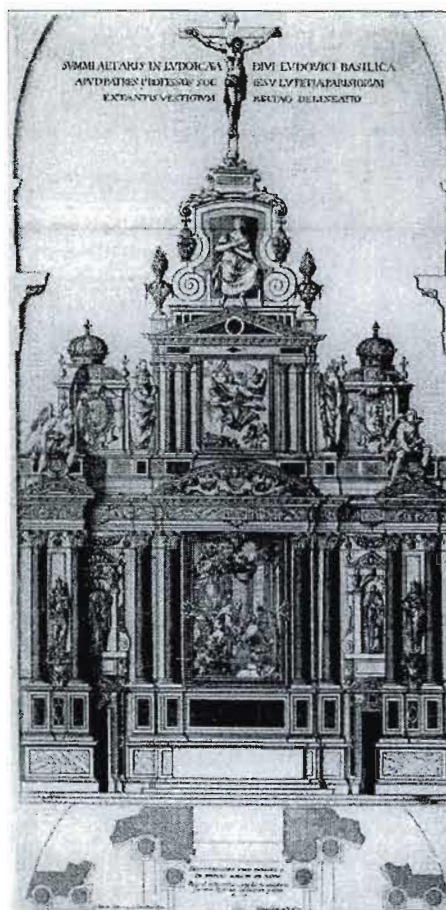


FIG. Co.6: MOREAU, Edme, *Retable de l'église Saint-Louis de la maison professe des jésuites*, 1643, burin, Paris, Bibliothèque nationale, département des estampes.

d'Orléans soit du à l'absence ou à la rareté des ambassades franco-amérindiennes ou interamérindiennes dans la vie villageoise comme cela fut pourtant le cas pour Sillery ou La Conception qui se présentaient, comme on a tenté de le montrer, comme des villages de confédération donnant lieu à de nombreuses assemblées et protocoles d'échanges de présents entre diverses nations (1.6.1 ; 3.2). Avec cette pratique de dons de wampums, les jésuites et les Hurons tenteraient-ils de suppléer à la destruction de la ligue et à la situation exceptionnelle des réfugiés iroquois qui en raison de la fuite de leur contrée et de la dispersion des leurs dans l'ensemble du continent se trouvaient dans l'impossibilité de tenir le moindre rôle dans le concert des nations autochtones et européennes ? Tout semble l'indiquer : en 1656, lors du raid iroquois sur leur village, les Hurons chrétiens ne furent-ils pas abandonnés par les missionnaires et le gouverneur et contraints de se livrer aux Iro-

quois tandis que ceux qui restaient dans la colonie, n'ont-ils pas dû abandonner leur bourg pour la ville de Québec où ils disparaissent dans les *Relations* derrière les vies édifiantes de quelques uns d'entre eux (2.1.2.3 ; 2.1.2.4) ? Les wampums latinisés ne seraient-il pas, si l'on adopte cette position, une manière de transposer symboliquement les rituels d'alliance à l'espace intercontinental ? Pour tout dire, sphères économique et rituelle semblent s'entremêler pour expliquer cette nouvelle dynamique villageoise.

De fait, en 1667 un véritable discours sur les productions artistiques des domiciliés se développe avec la mise en place du village de Notre-Dame de Foy (2.2.1). La plupart des présents, fourrures ou wampums, sont déposés dans la chapelle et contribuent, du moins temporairement, à sa décoration (RJ 52, p. 236). Probablement sont-ils ensuite vendus ou échangés par les jésuites pour nourrir les plus pauvres ou obtenir d'autres biens matériels. À notre avis, cette évolution a été rendue possible par le changement des pratiques funéraires huronnes : au lieu de placer dans les tombes leurs biens les plus précieux, ils les donnent à leurs morts par le truchement d'un dépôt dans la chapelle. Outre que les convertis contribuent au développement de la mission, ils donnent également leur surplus agricoles ou leurs wampums à des colons français très pauvres ou à des institutions religieuses de la ville de Québec (chap. II).

En 1670, la chapelle des Hurons devient même un lieu de pèlerinage pour l'ensemble de la colonie grâce à l'envoi par un jésuite de Nancy d'une statuette miraculeuse de Notre-Dame-de-Foy (2.2.1.4). En remerciement, les domiciliés réalisent un wampum portant une inscription latine destiné à la Vierge de Notre-Dame-de-Foy, sise à l'église de pèlerinage de Dinant. Les jésuites de la province de Liège et les dinantois reçoivent avec enthousiasme le collier autochtone en procédant à une sorte de procession sur le modèle bien connu des entrées royales : ils placent sur un char deux hommes couverts de peaux d'ours censés représenter les Hurons et tenant chacun une extrémité du wampum (Chaumonot, 1885, p. 178-179). En d'autres mots, les habitants de Dinant représentent, du mieux qu'ils le peuvent, les autochtones à leurs côtés, essayant d'unir deux peuples du monde très éloignés dans une même louange à la Vierge. On cherche à exprimer l'union de deux communautés *via* les objets qui les symbolisent, attitude qui trahit une conception inédite des peuples en ces années 1670, qu'ils soient du nouveau ou de l'ancien continent.

L'envoi du wampum huron est donc perçu par les habitants de Dinant comme une reconnaissance à la fois de l'autorité religieuse dont ils bénéficient grâce à la présence de la

statue de Notre-Dame de Foy dans leur église mais aussi d'une prééminence « nationale » en associant le culte marial de Notre-Dame de Foy étroitement à la cité de Dinant : rendre des honneurs au wampum envoyé à leur Vierge, n'est-ce pas honorer ceux que la Vierge a élu pour être ses gardiens et ses dévots ? Il faut dire que la ville se situe dans une des régions de Flandre gagnée à la Réforme et qui, par conséquent, bénéficie d'une forte offensive catholique³⁵. Son sanctuaire, richement orné, se dresse tel un bastion de la dévotion mariale. Il ne semble pas non plus de l'ordre du hasard que les donateurs ne soient plus de prestigieux personnages de la cour de France mais des ducs et des princes (duché de Lorraine et de Bar) sous influence française mais fortement attaché à leur autonomie territoriale qui les apparentent sûrement dans les esprits des jésuites à des enclaves culturelles spécifiques à l'intérieur d'un territoire de « conquête ». En somme, la situation des habitants de la province de Liège, du duché de Lorraine et de Bar les rapprocherait des Hurons exilés sur leur propre terre.

Tout laisse à penser, par conséquent, que pour les jésuites, les wampums latinisés sont des objets qui ont pour vocation de montrer et de dire que les Amérindiens chrétiens sont des peuples dont on doit défendre les spécificités en raison de leur conversion à un christianisme qu'ils conçoivent dès 1650 comme universel et supranational. Ce faisant, ils prennent le contre-pied des visées civilisatrice et conquérante de la France telle qu'elle s'édifie sous la régence et sous l'absolutisme de Louis XIV et qui consiste à vouloir civiliser les Amérindiens pour les assujettir à la monarchie française. Face au renforcement des États-nations en Europe – et il n'est pas anodin que le premier wampum latinisé soit contemporain de l'échec de la Fronde nobiliaire – les jésuites entendent inscrire les Amérindiens chrétiens dans cette nouvelle configuration idéologique, les présentant comme des « nations » au même titre que des principautés et des duchés qui luttent à partir de 1670 pour leur survie face à l'impérialisme européen.

Destinés à la cathédrale de Chartres, symbole s'il en est du gallicanisme royal³⁶, l'un

³⁵Sur le rôle des jésuites dans les sanctuaires mariaux en pays gagnés par la Réforme, on peut lire les considérations de Louis Châtellier ; CHÂTELLIER, 2003a, p. 171-182 (Alsace) et sur la vie religieuse en Lorraine (Nancy) au début du XVII^e siècle ayant pour principaux animateurs les jésuites du collège ; CHÂTELLIER, 2003b, p. 197-210.

³⁶Il va de soi que le choix du culte chartrain pour caractériser le climat dévotionnel des deux villages des domiciliés est une façon de se conformer à l'absolutisme louis-quatorzien et à l'impérialisme colonial (et national) des décennies 1660-1700. Au XVII^e siècle, les exigences humanistes et ultramontaines de la Compagnie de Jésus ne s'opposent pas aux revendications gallicanes. La soumission à la monarchie française de la part des jésuites n'a d'ailleurs jamais voulu dire qu'ils abandonnaient "l'esprit de l'Ordre". Dans le cas du culte chartrain en Nouvelle-France, c'est au contraire une manière de le faire perdurer en dépit de la nouvelle donne idéologique. Rappelons que le gallicanisme royal n'a jamais été aussi fort qu'au cours des

huron et l'autre abénaquis, les deux derniers wampums latinisés du XVII^e siècle couronneront cette politique culturelle des jésuites en intégrant directement, sous leur forme latinisé, les noms des nations qu'ils représentent (Fig. 2.8 et Fig. 3.9)³⁷. Ces ceintures de coquillages polies attestent sans l'ombre d'un doute que les missionnaires souhaitent faire de ces peuples amérindiens des partenaires plutôt que des sujets du Roi, d'autant plus dignes de considération que ces Hurons ou et ces Abénaquis chrétiens que les pères ont convertis au christianisme s'avèrent dans les années 1670 animés d'un zèle spirituel et d'une piété sans commune mesure avec les autres peuples de la chrétienté latine.

L'organisation des villages de domiciliés doit porter témoignage de la christianisation singulière des autochtones et de leur réussite apostolique au moment, rappelons-le, où de nouveaux acteurs coloniaux entrent en scène, en particulier les gouverneurs et les intendants qui défendent une conception absolutiste de la sujétion des peuples au nom d'un principe politique, celui de l'État. À la différence des deux premières réductions de Sillery et de La Conception (1.6.1), les chapelles des villages de réduction acquièrent un rôle structurel au point qu'elles sont décrites comme des modèles spirituels au milieu d'une colonie profane et civile. Ces chapelles sont ce qui fait qu'il y a un village chrétien, en associant à l'intérieur de ses murs la spiritualité autochtone intense et l'idéal tridentin jésuite de sanctification de la société mondaine; elles deviennent des forteresses spirituelles à l'intérieur d'un territoire (la vallée laurentienne) qui obéit dorénavant à une logique profane, livré aux représentants du Roi, aux marchands et à quelques colons peu scrupuleux³⁸. Ce « microcosme » est conçu pour protéger les autochtones d'une civilisation française sécularisée et animée par des enjeux tout à la fois commerciaux et politiques³⁹.

Même si les jésuites tentent de se défendre en souhaitant faire des villages des domiciliés similaires à ceux des colons, même s'ils souhaitent les inscrire dans un maillage paroissial et colonial en voie de constitution dans la vallée laurentienne dans les années 1670⁴⁰, même s'ils désirent en faire des paroissiens comme les autres ou mieux que les autres en favori-

années 1670-1700 et connaît son aboutissement doctrinal, le 19 mars 1682, avec « La Déclaration des Quatre Articles » par l'Assemblée du clergé de France. Celle-ci, rédigée par Bossuet, dénie au pape toute autorité sur le roi dans le domaine temporel et fait valoir les usages de l'Église de France dans les affaires spirituelles (BLET, 1979, p. 144). Sur le gallicanisme royal, se reporter à BLET, 1995. Sur la position gallicane, non exempte d'ambiguïtés, adoptée par les jésuites français, après les guerres de religion et l'assassinat d'Henri IV, voir GAY, 2005.

³⁷ André Sanfaçon a noté ce fait sans cependant l'expliquer, SANFAÇON, 1996a, p. 455.

³⁸ MAGRY, 1879-1888, vol. 1.

³⁹ Sur la nouvelle idéologie mercantiliste de la France de Louis XIV et de Colbert, voir ROHOU, 2002.

⁴⁰ BAILLARGEON, 1972, chapitre VIII « Le Séminaire de Québec et les cures », p. 135-162.

sant une émulation entre colons et autochtones, les réductions laurentiennes dans les années 1660-1700 doivent échapper à la logique politico-économique des administrateurs royaux qui sont responsables de l'organisation administrative du territoire laurentien, d'où dans les *Relations*, une tendance à passer sous silence les interactions entre les domiciliés et les colons ou les autorités civiles. Les Amérindiens obéiraient à une injonction divine, à une légalité suprafrançaise moins en raison de leur statut « autochtone » que de leur statut « chrétien ». Il n'est pas non plus indifférent que ces chapelles de domiciliés aient souvent précédé ou aient été contemporaines de la création, dans les années 1665-1675, des églises paroissiales destinées aux colons français et qu'elles aient été destinées à être des centres de pèlerinage au cours de cette décennie plutôt que des chapelles relatives à une nation autochtone particulière (Sillery et Lorette). Les chapelles de Notre-Dame-de-Foy, de Lorette et de Saint-Michel de Sillery dans les années 1660 et 1670 donnaient la possibilité aux jésuites, qui n'étaient plus seuls sur la scène coloniale, d'exprimer une conception particulière de la colonie où les Amérindiens restaient des acteurs essentiels de la vie religieuse et, à compter des années 1670, de la survie du catholicisme dans le Nouveau Monde.

Ainsi deux principes semblent constitutifs du contexte socioculturel des réductions pour les missionnaires : il est expressément nécessaire d'avoir un lieu cultuel en adéquation avec les Amérindiens chrétiens et celui-ci doit être au centre de l'espace socioculturel non pas du village de réduction comme tel, mais de l'espace colonial. Le nomadisme des Amérindiens qui, mêmes horticulteurs, s'absentent de longs mois du village permet de le concevoir ainsi. Qu'importe qu'ils aillent et viennent, ce qui fait que ce village est chrétien est que sa chapelle, centre névralgique de la colonie laurentienne, devienne un refuge. La chapelle polarise l'espace colonial dans la littérature missionnaire en devenant comme à Notre-Dame-de-Foy, à Lorette, à Sillery et à Saint-François-de-Sales, le lieu de dépôt des richesses autochtones, coloniales et européennes : non pas lieu d'images mais « trésor » où s'accumulent wampums⁴¹, pelleteries, pièces d'orfèvrerie, estampes, *ex voto* provenant de tous les acteurs coloniaux⁴². La chapelle se pare alors des qualités de ces donateurs venus de tous les horizons de la société française et chrétienne. Les objets d'art religieux – statues acheiropoïètes, reliques, reliquaires, estampes – se trouvent dorénavant investis d'un sujet que qualifie son positionnement dans un champ social. Le don au sanctuaire est ce par quoi se configure

⁴¹ Sur les dons de wampums aux chapelles coloniales, voir chap. III, note 2.

⁴² Dons des communautés religieuses de Québec pour la chapelle de Lorette, l'estampe donnée par l'évêque pour la chapelle Chaudière sans parler de cet acteur colonial essentiel pour les jésuites, les dévots européens et l'ancien congénère jésuite retourné en Europe comme cela fut le cas pour Joseph Poncet

l'espace non pas « sacré » mais tout à la fois amérindien, français (colons et métropolitains). Ce sont les pratiques de dons qui se déploient à l'intérieur des chapelles des domiciliés qui insufflent à la longue un nouveau sentiment de l'espace et du temps relativement non plus à un acteur divin (Dieu, le Christ, la Sainte Famille) mais des acteurs humains pris dans une configuration sociale particulière.

Un point de vue « identitaire » est adopté sciemment par les jésuites et de manière progressive à partir de 1650 lors de la mise en place du village huron de l'île d'Orléans. Il trouve, selon nous, son point d'aboutissement avec les wampums latinisés destinés aux chanoines de Chartres qui portent les noms respectifs des nations autochtones qui les ont réalisés. Cependant, la latinisation des noms des nations montrent que cette identification « culturelle » relève plus d'un « effet exotique » de la part des jésuites que d'un échange véritable d'identité comme en fait l'hypothèse André Sanfaçon⁴³. Rien ne laisse supposer dans les sources à notre disposition qu'il s'agisse du côté des autochtones de faire valoir une appartenance nationale et identitaire qui, à vrai dire, irait à l'encontre de leur tradition des échanges de présents qui tentent plus de fondre les appartenances que de les distinguer, d'incorporer l'identité plutôt que de la définir⁴⁴. De plus, l'usage du latin au lieu des langues autochtones pour le choix de l'inscription laisse présumer que les wampums présentés comme les porteurs de paroles et d'un vœu écrit sont désignés aux chanoines comme des icônes des nations amérindiennes mais, dans le même temps, avec sa formulation latine et son association au nom de la Vierge suggèrent que les jésuites se jouent de ces identités pour mieux les fondre dans une appartenance commune : la religion catholique. Cela dit, ce qu'indiquent les wampums chartrains est que sans le caractère distinct et reconnu de chacun des partenaires de l'échange, la religion catholique n'a plus aucun sens entre 1670 et 1700 en France. Avec la dévotion chartraine telle qu'elle se met en place en Amérique du Nord, on se rend compte que l'esthétique supplée à la désacralisation et que celle-ci nécessite la définition d'un sujet marqué par son histoire, par le temps plus que par l'espace.

De leur côté, les statuettes envoyées aux Hurons et aux Abénaquis par les Européens illustrent également ce changement de paradigme. La plupart de celles venues d'Europe dans les deux réductions des Hurons et des Abénaquis ont pour prototype une Vierge en bois sombre ou en pierre. Notre-Dame de Foy est une statuette en pierre trouvée dans un

⁴³SANFAÇON, 1996a.

⁴⁴TURGEON, 2005.

chêne (dont les répliques sont en bois sombre), celle de Lorette et de Chartres sont en bois de chêne ; toutes trois se caractérisent par le fait qu'elles ne sont ni peintes ni dorées.

La perception des « Vierges noires » au XVII^e siècle est une question qui a mobilisé de nombreux chercheurs et qui fait encore l'objet de débats. Certains points semblent cependant acquis. Les Vierges ont été noircies probablement à la fin du Moyen Âge (entre le XV^e et le XVI^e siècle)⁴⁵. Jusqu'à une époque récente (milieu du XVIII^e siècle), la couleur sombre ne renvoie pas à des considérations ethniques ou raciales⁴⁶. Leur promotion au XVII^e siècle en contexte catholique a d'abord partie liée avec une conception que l'on se faisait de son propre passé et ne s'adresse à une altérité que pour autant qu'elle informe cette identité en voie de redéfinition. Aussi, de la fin du Moyen Âge à l'aube des Lumières, l'essentiel semble-t-il tenir dans le fait que, pour les contemporains, ces effigies en bois non repeintes (ou repeintes en noir) sont créditées d'une grande puissance à cause de leur haute antiquité que leur couleur ou leur « absence de couleur » révèle. Car, une statue est perçue ancienne moins en raison de sa couleur « noire » qu'en raison de son absence de matériaux lumineux et éclatants⁴⁷. Dans ces conditions, ce que nous appelons aujourd'hui les « Vierges noires » consistent en des artefacts qui échappent à cette évidence culturelle et artistique qui remonte au IX^e siècle, et que nous avons évoqué dans notre chapitre III (3.3.4.1), consistant à ne pas dissocier les représentations figurées de leur ornements colorés et lumineux.

D'un point de vue anthropologique, les « Vierges noires » apparaissent (à la fin du XV^e siècle) au moment même où il commence à y avoir une différenciation plus consciente entre « image » et « ornement », forme et couleur, présence et représentation. Ne pas repeindre une statue assombrie par sa longue exposition dans le sanctuaire au milieu des fumées des multitudes de bougies brûlant à proximité ou la badigeonner de noir sont autant de manières de souligner que la forme (la représentation figurée) suffit à faire perdurer l'existence de la divinité, que celle-ci ne tient pas son pouvoir de matériaux lumineux et précieux mais de son ancienneté. La lumière et les ors, les textiles et les pierres précieuses ne sont plus que des « ornements », autrement dit des « choses » qui peuvent être ôtées sans

⁴⁵ Les témoignages les plus anciens qui attestent que les statues étaient sombres ou perçues comme telles ne remontent pas plus loin que la fin du XV^e siècle, VILATTE, 1996, p. 728-730.

⁴⁶ SCHEER, 2005, p. 76-83.

⁴⁷ L'expression « Vierge noire » date seulement du XIX^e siècle ; VILATTE, 1996, p. 729-730 ; VILATTE, 1997, p. 16-17. Au XVII^e siècle, la couleur ne constitue donc pas une catégorie qui permette de les distinguer des autres statues.

préjudicier à la figure. La « présentification » de la figure sacrée au moyen de matériaux colorés et brillants, de matières étincelantes arrachés à la terre et qui prennent vie grâce à la lumière naturelle ne va plus de soi (3.3.1.3), car la « présence » s'absente en devenant « représentation », autrement dit une image inscrit l'absent dans le réel⁴⁸. Les statues acheiropoïètes composées d'une matière aussi sombre et vile que du bois dur et noirci sanctionnent à l'intérieur du lieu cultuel l'avènement de l'image « vénérée » dans le christianisme latin, d'autant que la majorité des statues noircies aux XV^e et XVI^e siècles étaient des statues-reliquaires originellement recouvertes de plaques d'or ou marouflées de bandes de toiles colorées⁴⁹. Les vernis et les incrustations lumineuses commencent à être placés à côté de la figure qui du même coup se transforme en « image » (Fig. Co.7). Les



FIG. Co.7: ANONYME, *Notre-Dame-la-Noire*, bois peint, 1806 (copie de l'original détruit à la Révolution), Toulouse, église de Notre-Dame-de-la-Daurade.

« Vierges noires » marquent l'apparition de la dimension esthétique dans le sanctuaire, l'intrusion dans le lieu de la vénération, dans cet inconciliable entre essence et apparence, la naissance de la figure et de l'ornement, de l'être et du paraître.

De fait, tout en révélant cette dissociation entre couleur et lumière, présence et image, les Vierges noires n'offrent-elles par leur aspect « visuel » le moyen d'y remédier ? Tout

⁴⁸BELTING, 2004, p. 185.

⁴⁹Pour les statues marouflées, voir VILATTE, 1995, p. 582 ; VILATTE, 1996, p. 739 ; pour les âmes de bois plaquées d'or, VILATTE, 1997, p. 13.

se passe comme si cette évolution ne pouvait entièrement se réaliser tant elle menace le lien fondamental entre corps et lieu qui fonde le christianisme latin. En effet, telles qu'elles s'offrent au regard des fidèles, elles l'invitent à combler ce fossé qu'institue la figure assombrie, car jamais statue n'a été aussi ornée, colorée et rutilante. Nue, elle est habillée de petites robes brodées de fil d'or et d'argent ; dépouillée, elle est couverte de bijoux et de présents ; sombre et immergée dans un arbre, une grotte ou une crypte, elle reluit au milieu des cierges, trône sur un siège étincelant ou un pilier de marbre. « Absence pure », image de la divinité dans son affreux dépouillement, elle provoque un surplus de couleur et de lumière⁵⁰. En somme, l'effigie se charge de tout ce qui lui manque, fait « voir » cette césure qu'elle introduit au cœur du sanctuaire par les replis de ses manteaux et de ses parures, relégués en simples ornements. La figure de la divinité est amoncellement de bijoux, de textiles brodés et d'*ex-voto* qui la rende difforme et méconnaissable. De ce trop plein d'ornements, de cette gangue matérielle et lumineuse *a posteriori*, surgit l'image « victorieuse » encore lovée dans la matière et la lumière apportées par les « croyants » comme le suggère Silvie Vilatte qui rapproche ces statues sans corps mais « habillées » aux icônes miraculeux de la tradition byzantine, en particulier celles « dites de Saint-Luc »⁵¹.

Aussi la couleur sombre d'une effigie est-elle conçue comme le résultat du travail des ans qui la dépossède de son vêtement lumineux et coloré, une sorte de soustraction que seul le temps historique, devenu agent à part entier, peut réaliser. Sombre également parce qu'assombries suivant la pensée moderne où c'est la piété des fidèles l'entourant de cierges, la touchant et l'usant qui la dépossède de sa couleur et de sa lumière. L'assombrissement des statuette résulte de la patine du temps et des siècles de vénération. Avec les « Vierges noires » introduites « au cœur » du sanctuaire, il y a l'indice d'une conscience historique conçue comme un passé fait de l'accumulation de gestes pieux ; il y a la prise en compte du regard du fidèle interpellé par « l'image » ou la « statue » de poser des gestes, des dons afin d'actualiser la « vieille » statue miraculeuse dans le moment de la vénération (Fig. Co.8). Comme le souligne Monique Scheer, les Vierges noircies sont perçues au XVII^e siècle comme les vestiges d'une époque ancienne, datant de l'église primitive, voire existant bien avant la venue du Christ⁵², un vestige qu'il faut alors réactiver non pas en la « découvrant » mais en la sollicitant, l'adulant, l'habillant. En somme, la statue est image

⁵⁰N'oublions pas que Jean de Brébeuf trouvait du réconfort dans le « cotillon » de la Vierge (I.3.3).

⁵¹VILATTE, 1996, p. 740.

⁵²SCHEER, 2005, p. 76-83.

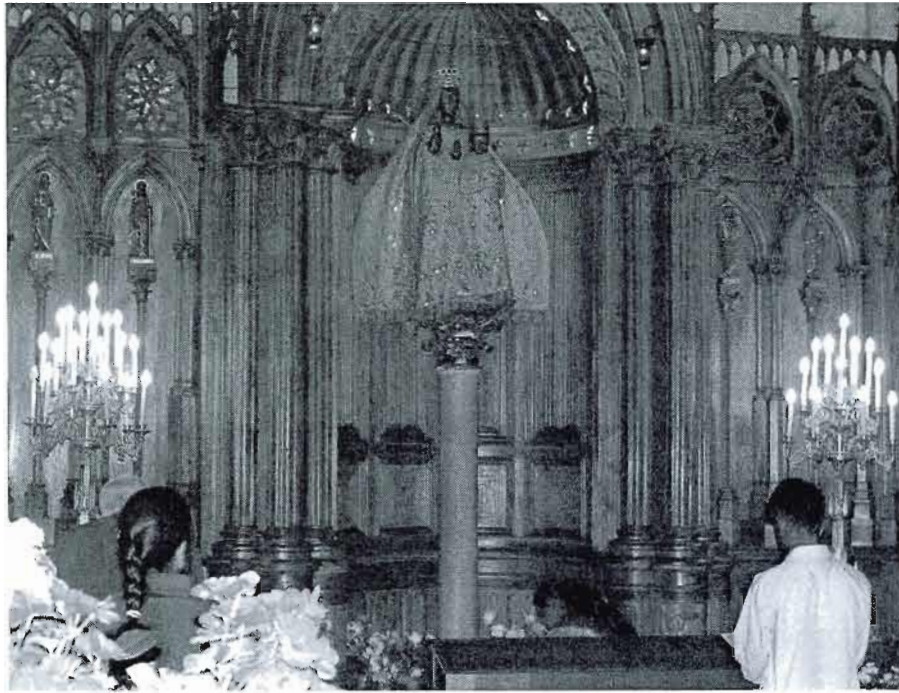


FIG. Co.8: *Personnes en prière devant Notre-Dame-du-Pilier*, bois peint, début du XVI^e siècle, Chartres, cathédrale.

du temps à l'intérieur du sanctuaire, l'espace vécu du fidèle inscrit dans l'église ce que Dupront avait évoqué comme un invariant anthropologique⁵³ et qui est en fait la marque du XVI^e et du XVII^e siècle, un passé devenu inquiétant et qui, comme le lointain des mondes nouveaux, permet de se penser comme moderne.

⁵³DUPRONT, 1987.

BIBLIOGRAPHIE

- ACOSTA, 1979 – Acosta, Joseph de, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, version française établie par Jacques Rémy-Zéphir, Paris, Payot, 1979, 405 p.
- ALBERT, 1996 – Albert, Jean-Pierre, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, EHESS, 1996 (1990), 382 p.
- ALTHERR, 1983 – Altherr, Thomas L., « “Flesh is the Paradise of a Man of Flesh” : Cultural Conflict over Indian Hunting Beliefs and Rituals in New France as recorded in *The Jesuit Relations* », *The Canadian Historical Review*, vol. 64, n° 2 (1983), p. 267-276.
- ANDERSON, 2007 – Anderson, Emma, « Between Conversion and Apostasy : The Religious Journey of Pierre-Antoine Pastedechouan », *Anthropologica*, n° 49 (2007), p. 17-34.
- Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1939 – Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec 1636-1716*, écrites par Jeanne-Françoise Juchereau de La Ferté de Saint-Ignace et Marie-Andrée Regnard Duplessis de Sainte-Hélène, éditées par Dom Albert Jamet, Québec-Montéal, A l'Hôtel-Dieu de Québec-Presses de Garden City, 1939, 444 p.
- ANONYME, 1679 – Anonyme, « Mémoire touschant les sauvages abénaquis de Sillery, 1679 » dans *Collection de manuscrits contenant lettres, mémoires, et autres documents historiques relatifs à la Nouvelle-France, recueillis aux archives de la province de Québec, ou copier à l'étranger*, Québec, Imprimerie A. Côté et Cie, 1883, vol. 1, p. 272-273.
- ANONYME, 1880 – Anonyme, *Les Véritables motifs de Messieurs et Dames de la Société de Notre-Dame de Montréal*, Montréal, Berthiaume & Sabourin, 1880 (1643), 94 p.
- APOSTOLIDÈS, 1981 – Apostolidès, Jean-Marie, *Le Roi-machine : spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1981, 164 p.
- ARISTOTE, 1999 – Aristote, *La Physique*, Paris, Vrin, 1999, 332 p.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, 1994 – Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Paris, Cerf, 1994, 464 p.
- AXTELL, 1981 – Axtell, James L., *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of colonial North America*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1981, 402 p.
- AXTELL, 1985 – Axtell, James L., *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1985, 389 p.
- AXTELL, 1988 – Axtell, James L., *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1988, 300 p.
- AXTELL, 1992 – AXTELL, James L., *Beyond 1492 : Encounters in Colonial North America*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1992, 376 p.

BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, 1997 – Bacqueville de La Potherie, Claude-Charles Le Roy, *Histoire de l'Amérique septentrionale. Relation d'un séjour en Nouvelle-France*, Paris, Éditions du Rocher, 1997 (1722), 2 vol.

BAILEY, 2001 – Bailey, Gauvin A., *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 310 p.

BAILLARGEON, 1972 – Baillargeon, Noël, *Le Séminaire de Québec sous l'épiscopat de Mgr de Laval*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, 308 p.

BAKHTINE, 2003 – Bakhtine, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 2003 (1965), 471 p.

BARBEAU, 1957 – Barbeau, Marius, *Trésor des anciens jésuites*, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1957, 242 p.

BARCHAM, 1979 – Barcham, William, « Giambattista Tiepolo's Ceiling for S. Maria di Nazareth in Venice. Legend, Traditions, and Devotions », *The Art Bulletin*, vol. 61, n° 3 (1979), p. 430-447.

BARRAL I ALTET, 1990 – Barral I Altet, Xavier, « Reliques, trésors d'églises et création artistique » dans *La France de l'an Mil*, sous la direction de Robert Delort, Paris, Seuil, 1990, p. 184-213.

BARRET-KRIEDEL, 1988 – Barret-Kriegel, Blandine, *La défaite de l'érudition*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, 3 vol.

BARTHES, 1971 – Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, 187 p.

BASCHET, 2004 – Baschet, Jérôme, *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004, 566 p.

BAVIÈRE, 1985 – Bavière, Charlotte-Élisabeth de (princesse Palatine), *Lettres de Madame Duchesse d'Orléans née princesse Palatine, 1672-1722*, édité par Olivier Amiel, Paris, Mercure de France, 1985, 733 p.

BEAUBIEN, 1898 – Beaubien, Charles, *Le Sault-au-Récollet. Ses rapports avec les premiers temps de la colonie : mission-paroisse*, Montréal, Beauchemin, 1898, 505 p.

BEAULIEU, 1987 – Beaulieu, Alain, « Réduire et instruire : deux aspects de la politique missionnaire des Jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 27, n° 1-2 (1987), p. 139-154.

BEAULIEU, 1990 – Beaulieu, Alain, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1990, 177 p.

BEAULIEU, 1999 – Beaulieu, Alain, « Introduction », *Un Français au « Royaume des bestes sauvages » (1634)*, édition de la *Relation de 1634* de Paul Le Jeune préparée par Alain Beaulieu, Montréal et Marseille, Corneau et Nadeau et Agone, 1999, p. 9-22.

BECKER, 2001 – Becker, Marshall Joseph, « The Vatican Wampum Belt : an Important American Indian Artifact and its Cultural Origins and Meaning within the Category of “Religious” or “Ecclesiastical-Convert” Belts », *Bolletino, Monumenti Musei E Gallerie Pontificie*, vol. 21 (2001), p. 363-411.

BELTING, 1998 – Belting, Hans, *Image et culte : une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Cerf, 1998 (1990), 600 p.

BELTING, 2004 – Belting, Hans, *Pour une anthropologie des images*, Paris, Gallimard, 2004, 346 p.

BELTING, 2007 – Belting, Hans, *La vraie image. Croire aux images ?*, Paris, Gallimard, 2007 (2005), 281 p.

BENSA, 2006 – Bensa, Alban, *La Fin de l'exotisme : essai d'anthropologie critique*, Paris, Anacharsis, 2006, 364 p.

BERGAMO, 1994 – Bergamo, Mino, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Million, 1994, 199 p.

BERLO ET PHILLIPS, 1998 – Berlo, Janet Catherine et Ruth B. Phillips, *Native North American Art*, Oxford, University Press, 1998, 291 p.

BERNAND ET GRUZINSKI, 1988 – Bernand, Carmen et Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, 252 p.

BESANÇON, 1994 – Besançon, Alain, *L'image interdite : une histoire intellectuelle de l'icônoclasme*, Paris, Gallimard, 1994, 722 p.

BEUGNOT, 1996 – Beugnot, Bernard, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, 297 p.

BIBLIOTHÈQUE BLACKADER-LAUTERMAN D'ARCHITECTURE D'ART, 1987 – Bibliothèque Blackader-Lauterman d'architecture d'art. Collection d'architecture canadienne, *Ramsay Traquair et ses successeurs. Guide du fonds. Collection d'architecture canadienne, Blackader-Lauterman Library of Architecture and Art, McGill University*, dirigé par Irène Murray, Montréal, Canadian Architecture Collection McGill University, 1987, 2 vol.

BIGOT, 1858a – Bigot, Jacques, *Copie d'une lettre écrite par le père Jacques Bigot à la Compagnie de Jésus pour accompagner un collier de porcelaine envoyée par les Abnaquis de la mission de Saint François de Sales dans la Nouvelle France au tombeau de leur saint patron à Annecy*, Manate [New York], De la presse Cramoisy de Jean Marie Shea, 1858 (1684), 2 p.

BIGOT, 1858b – Bigot, Jacques, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable dans la mission abnaquise de Saint Joseph de Sillery et de Saint François de Sales, l'année 1685*, Manate [New York], De la presse Cramoisy de Jean Marie Shea, 1858, 32 p.

BIGOT, 1865 – Bigot, Jacques, *Relation de la Mission Abnaquise de St. François de Sales, l'Année 1702*, Nouvelle York, De la presse Cramoisy de Jean Marie Shea, 1865, 29 p.

BIMBENET-PRIVAT, 2002 – Bimbenet-Privat, Michèle, *Les orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^e siècle*, Paris, Musées de la Ville de Paris, 2002, tome II (Les œuvres), 563 p.

BLET, 1979 – Blet, Pierre, « Louis XIV et le Saint-Siège », *XVII^e siècle*, n° 123 (avril-juin 1979), p. 137-154.

BLET, 1995 – Blet, Pierre, *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblées, 1665-1715*, Paris, Cerf, 1995, 529 p.

BLOUIN, 1987 – Blouin, Anne-Marie, *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du XVII^e siècle au XIX^e siècle*, thèse, Montréal, Université de Montréal, 1987, 458 p.

BOIRON, 1989 – Boiron, Stéphane, *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente (1500-1640)*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, 155 p.

BOLTEN, 1989 – Boltén, Jaap, « Macarius or Marcus? Notes on Abraham Bloemaert's Drawings of Anchorites », *Delineavit et Sculpsit*, n° 2 (décembre 1989), p. 11-19.

BOLZONI, 2005 – Bolzoni, Lisa, *La chambre de la mémoire : modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, Paris, Droz, 2005, 413 p.

BOURBON-ORLÉANS, 2005 – Bourbon-Orléans, Anne-Marie-Louise de (duchesse de Montpensier), *Mémoires de la Grande Demoiselle*, édité par Bernard Quilliet, Paris, Mercure de France, 2005, 716 p.

BOURDIEU, 1971 – Bourdieu, Pierre, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, n° 1, p. 3-21.

BOURDIEU, 2003 – Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003 (1997), 391 p.

BOUSQUET, 1982 – Bousquet, Jacques, « Des antependiums aux retables. Le problème du décor des autels et de son emplacement », *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, vol. 13 (1982), p. 201-232.

BROWN, 2002 – Brown, Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 2002 (1982).

BRECHT, 1978 – Brecht, Bertolt, *Petit organon pour le théâtre, suivi de Additifs au Petit organon*, Paris, L'Arche, 1978 (1948), 116 p.

BURCKHARDT, 1966 – Burckhardt, Jacob, « Mélange de superstitions antiques et modernes » dans *Civilisation de la Renaissance italienne*, Paris, Plon, 1966 (1860), tome 3, p. 142-191.

BURKARDT, 2004 – Burkardt, Albrecht, *Les Clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle*, Rome, École française de Rome, 2004, 674 p.

BURKE, 2003 – Burke, Peter, « Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe », *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n° 2 (2003), p. 273-296.

CALLOWAY, 1990 – Calloway, Colin G., *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800. War, Migration, and the Survival of an Indian People*, Norman et London, University of Oklahoma Press, 1990, 346 p.

CALLOWAY, 1996 – Calloway, Colin G., « Abenaki » dans *Encyclopedia of North American Indians*, édité par Frederik E. Hoxie, Boston et New York, Houghton Mifflin Compagny, 1996, p. 1-4.

CALLOWAY, 2003 – Calloway, Colin G., *One Vast Winter Count. The Native American West before Lewis and Clark*, Lincoln et London, University of Nebraska Press, 2003, 631 p.

CAMPEAU, 1966 – Campeau, Lucien, « Joseph-Antoine Poncet de La Rivière » dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, tome 1, p. 564-565.

CAMPEAU, 1974 – Campeau, Lucien, *L'évêché de Québec : aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec, Société historique de Québec, 1974, 142 p.

CAMPEAU, 1983 – Campeau, Lucien, « Msakkikkan ou la première mission de Saint-François-de-Sales » dans *Les Abénakis sur la Chaudière* par Honorius Provost, Québec, Nouvelle-Beauce, Séminaire de Québec, 1983, p. 52-71.

CARMONA, 1988 – Carmona, Michel, *Les diables de Loudun. Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris, Fayard, 1988, 391 p.

CARRUTHERS, 2002 – Carruthers, Mary, *Machina memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 (1998), 463 p.

CASSAGNES-BROUQUET, 2000 – Cassagnes-Brouquet, Sophie, *Vierges noires. Regard et fascination*, Rodez, Éditions du Rouergue, 2000, 250 p.

CAULIER, 2004 – Caulier, Brigitte, « François-Saturnin Lascaris d'Urfé (1641-1701) et les sulpiciens du Canada » dans *Les Urfé en Forez : une famille, des destins. Actes du colloque des 18-19-20 septembre 2002 à Saint-Étienne*, sous la direction de Jacqueline Bayon, Publication de l'Université Saint-Étienne, 2004, p. 83-101.

CECI, 1978 – Ceci, Lynn, « Watchers of the Pleiades : Ethnoastronomy among the Native Cultivators in Northeastern North America », *Ethnohistory*, vol. 25, n° 4 (automne 1978), p. 301-317.

CECI, 1989 – Ceci, Lynn, « Tracing Wampum's Origins : Shell Bead Evidence from Archaeological Sites in Western and Coastal New York » dans Charles F. Hayes, *Proceedings of the 1986 Shell Bead Conference, Selected Papers*, Rochester, Rochester Museum and Science Center, 1989, p. 63-80.

CERTEAU, 1980 – Certeau, Michel de, *Arts de faire*, Paris, Union générale d'éditions, 1980, 374 p.

CERTEAU, 1982 – Certeau, Michel de, « La folie de la vision », *Esprit*, n° 6 (juin 1982), p. 89-99.

CERTEAU, 1987 – Certeau, Michel de, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1987 (1982), 414 p.

CERTEAU, 2005a – Certeau, Michel de, *Le lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard et Seuil, 2005, 360 p.

CERTEAU, 2005b – Certeau, Michel de, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 2005 (1970), 472 p.

CHAGNON, 1999 – Chagnon, Joanne, « Œuvres d'art de l'église de Saint-François-de-Sales (île d'Orléans) » dans *Les chemins de la mémoire : biens mobiliers du Québec*, Québec, Commission des biens culturels et Les Publications du Québec, 1999, tome 3, p. 94-98.

CHAMPLAIN, 1973 – Champlain, Samuel de, *Œuvres de Champlain*, présenté par Georges-Émile Guiguère, Montréal, Éditions du Jour, 1973 (1601-1632), 3 vol.

CHARLAND, 1964 – Charland, Thomas-Marie, *Histoire des Abénaquis d'Odanak (1675-1937)*, Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1964.

CHARLAND, 1969 – Charland, Thomas, « Jacques Bigot » et « Vincent Bigot », *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1969, vol. 2, p. 66-67.

CHARLEVOIX, 1757 – Charlevoix, François-Xavier de, *Histoire du Paraguay*, Paris, Ganeau, 1757, 6 vol.

CHARLEVOIX, 1976 – Charlevoix, François-Xavier de, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, Montréal, Élysée, 1976 (1744), 2 vol.

CHARLEVOIX, 1994 – Charlevoix, François-Xavier de, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, édité par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994 (1744), 2 vol.

CHASTEL, 2005 – Chastel, André, *Histoire du retable italien des origines à 1500*, Paris, Liana Levi, 2005 (1993), 126 p.

CHÂTELLIER, 1987 – Châtellier, Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, 315 p.

CHÂTELLIER, 1993 – Châtellier, Louis, *La Religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e siècle-XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 1993, 351 p.

CHÂTELLIER, 2003a – Châtellier, Louis, « Les jésuites et les sanctuaires de la Vierge en Alsace. Le cas de Marienthal dans la seconde moitié du XVII^e siècle », *Annales de l'Est* (2003), p. 171-182.

CHÂTELLIER, 2003b – Châtellier, Louis, « La vie religieuse à Nancy et dans ses environs à l'époque de Jacques Callot », *Annales de l'Est* (2003), p. 197-210.

CHAUCHETIÈRE, 1695 – Chauchetière, Claude, « Notes autobiographiques », copie du XIX^e siècle d'une lettre datée d'août 1695, Archives Jésuites de Saint-Jérôme du Canada-français, manuscrit, 390.

CHAUCHETIÈRE, 1887 – Chauchetière, Claude, *La Vie de la Bienheureuse Catherine Tegakoiïita dite à présent la sainte sauvagesse par le R. P. Claude Chauchetière pretre missionnaire de la Compagnie de Jésus*, Manate, Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1887 (1695), 179 p.

CHAUMONOT, 1885 – Chaumonot, Pierre-Marie-Joseph, *Autobiographie du père Chaumonot de la Compagnie de Jésus et son complément*, édité par Félix Martin, Paris, H. Oudin, 1885 (1688), 291 p.

CHAUVEAU, 2005 – Chauveau, Jean-Pierre, « Honoré d'Urfé » dans *Dictionnaire du Grand Siècle*, sous la direction de François Bluche, Paris, Fayard, 2005, p. 1555-1556.

CHÉDOZEAU, 1998 – Chédozeau, Bernard, *Chœur clos, chœur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine (France, XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Cerf, 1998, 124 p.

CHOLENEC, 1715 – Cholenec, Pierre, « Lettre au Père Augustin Leblanc de la même Compagnie, procureur des missions au Canada, datée du 27 août 1715 » dans *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, À Paris, chez Nicolas Le Clerc, 1702-1776, vol. 12, p. 119-211.

CHRISTIN, 2002 – Christin, Olivier, « Du culte chrétien au culte de l'art : la transformation du statut de l'image (XV^e-XVIII^e siècles) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 43, n° 3 (juillet-septembre 2002), p. 176-194.

CHRISTIN, 2003 – Christin, Olivier, *Les Yeux pour le croire. Les dix commandements en images (XV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Seuil, 2003, 156 p.

CLAIR, 2004 – Clair, Muriel, « Œuvres datant du Régime français à l'église paroissiale de Saint-François-du-Lac au Québec : un ensemble iconographique concerté ? », *Annales d'histoire de l'art canadien / The Journal of Canadian Art History*, vol. 25 (2004), p. 48-81.

CLAIR, 2005 – Clair, Muriel, « Fonctions et usages du wampum dans les chapelles sous tutelle jésuite en Nouvelle-France », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 35, n° 2 (2005), p. 87-90.

CLAIR, 2006 – Clair, Muriel, « Entre vision et audition. La Lumière dans les missions iroquoises du XVII^e siècle », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 3 (2006), p. 71-92.

CLAER, JACOBS ET PERRIN, 1986 – Claer, Christiane, Jacobs, Marie-France et Joël Perrin, « L'autel et le tabernacle, de la fin du XVI^e siècle au milieu du XIX^e siècle », *Revue de l'art*, n° 71 (1986), p. 47-70.

CLASSEN, 1998 – Classen, Constance, *The Color of Angels. Cosmology : Gender, and the Aesthetic Imagination*, New York, Routledge, 1998, 252 p.

CLASTRES, 1974 – Clastres, Pierre, *La société contre l'état*, Paris, Minuit, 1974, 186 p.

CLERMONT, 1991 – Clermont, Norman, « L'acceptation de l'autre : la conversion en Huronie », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, n° 4 (1991), p. 53-65.

CLICHE, 1988 – Cliche, Marie-Aimée, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, 354 p.

CLOUTIER, 1973 – Cloutier, Nicole, *Pierre Le Ber (1669-1707)*, maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1973, 199 p.

COCHET, 2002 – Cochet, Vincent, « Ceintures de Hurons et des Abénaquis » dans *Trésors de la Cathédrale de Chartres. Musée des beaux-arts de Chartres, 13 avril-27 octobre 2002*, Chartres, Musée des beaux-arts, 2002, p. 90-92.

Coffrets de Messagers, 2007 – *Coffrets de Messagers. Images du Moyen Âge et traditions populaires. Pierre Bergé & associés, Mercredi 7 novembre 2007*, Paris, Drouot, 2007, 140 p.

Collection de manuscrits, 1883 – *Collection de manuscrits contenant lettres, mémoire et autres documents historiques relatifs à la Nouvelle-France recueillis aux archives de la province de Québec ou copiés à l'étranger*, mis en ordre et édités sous les auspices de la Législature de Québec, Québec, A. Côté, 1883, 2 vol.

COLLET, 2004 – Collet, Alain, « François Lascaris d'Urfé, *Abregé des vies et mœurs et autres particularitez de la Nation Iroquoise* » dans *Les Urfé en Forez : une famille, des destins. Actes du colloque des 18-19-20 septembre 2002 à Saint-Étienne*, sous la direction de Jacqueline Bayon, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 247-263.

COURSE, 2005 – Course, Didier, *D'or et de pierres précieuses : les paradis artificiels de la Contre-Réforme en France*, Lausanne, Payot, 2005, 219 p.

COUSINIÉ, 1994-1995 – Cousinié, Frédéric, « Voir le Sacré : perception et visibilité du maître-autel au XVII^e siècle », *Histoire de l'art*, n°s 28-29 (1994-1995), p. 37-49 et p. 33-44.

COUSINIÉ, 2006 – Cousinié, Frédéric, *Le Saint des Saints : maîtres-autels et retables parisiens du XVII^e siècle*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2006, 368 p.

COUSINIÉ, 2007 – Cousinié, Frédéric, *Images et méditations au XVII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, 239 p.

DAVELUY, 1965 – Daveluy, Marie-Claire, *La Société de Notre-Dame de Montréal, 1639-1663. Son histoire, ses membres, son manifeste*, Montréal, Fides, 1965, 127 p.

DAY, 1978 – Day, Gordon M., « Western Abenaki » dans *Handbook of North American Indians*, sous la direction de Bruce Trigger, Washington, Smithsonian Institution, 1978, vol. 15 (*Northeast*), p. 148-159.

DAY, 1983 – Day, Gordon M., « Le problème des identités tribales. Les Abénaquis de Saint-François (Odanak) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, n° 2 (1983), p. 101-106.

- DAYEZ, 1956 – Dayez, Basile, *Foy Notre-Dame. Description détaillée du sanctuaire*, Namur, s. e., 1956, 47 p.
- DECHÊNE, 1988 – Dechêne, Louise, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, Montréal, Boréal, 1988 (1974), 532 p.
- DEKONINCK, 2005 – Dekoninck, Ralph, *Ad Imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2005, 423 p.
- DELÂGE, 1982 – Delâge, Denys, « Conversion et identité. Le cas des Hurons et des Iroquois », *Culture*, vol. 2, n° 1 (1982), p. 75-82.
- DELÂGE, 1985 – Delâge, Denys, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1985, 416 p.
- DELÂGE, 1991a – Delâge, Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, n° 1 (1991), p. 55-87.
- DELÂGE, 1991b – Delâge, Denys, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1670 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, n° 1-2 (1991), p. 59-70 et p. 39-50.
- DELÂGE, 1992 – Delâge, Denys, « Les premiers contacts selon un choix de récits amérindiens publiés aux XIX^e et XX^e siècles », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 12, n° 2-3 (1992), p. 101-116.
- DELAPORTE, 1965 – Delaporte, Yves, *Les Trois Notre-Dame de la cathédrale de Chartres*, Chartres, 1965 (1963), 94 p.
- DELEUZE, 1988 – Deleuze, Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, 191 p.
- DEPEYRE, 2004 – Depeyre, Michel « L'effacement d'une famille, les Urfé au XVIII^e siècle » dans *Les Urfé en Forez : une famille, des destins. Actes du colloque des 18-19-20 septembre 2002 à Saint-Étienne*, sous la direction de Jacqueline Bayon, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 223-232.
- DE REUME, 1876 – De Reume, Auguste, « Notre-Dame de Foy, près de Dinant » dans *Les Vierges miraculeuses de la Belgique. Histoire des sanctuaires où elles sont vénérées*, Paris, Tournai, 1876, p. 547-550.
- DESCOLA, 2005 – Descola, Philippe, *Par-delà nature et la culture*, Paris, Gallimard, 2005, 623 p.
- DESLANDRES, 1990 – Deslandres, Dominique, *Le modèle français d'intégration religieuse (1600-1650) : missions intérieures et premières missions canadiennes*, thèse, Montréal, Université de Montréal, 1990, 628 p.
- DESLANDRES, 1991 – Deslandres, Dominique, « Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada : le "trafic" des reliques ou la construction d'une histoire », *Actes du colloque « Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles », 19-20 avril 1990*, Clermont-Ferrand, Centre de recherche sur la Réforme et Contre-Réforme – C.N.R.S., 1991, p. 145-160.

DESLANDRES, 1993 – Deslandres, Dominique, « Des reliques comme vecteur d'acculturation » dans *Western Society for French History Proceedings*, édité par Norman Ravitch, vol. 20 (1993), p. 93-108.

DESLANDRES, 1999 – Deslandres, Dominique, « Des ouvriers formidables à l'enfer : Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome*, tome 111 (1999), p. 251-276.

DESLANDRES, 2003 – Deslandres, Dominique, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003, 633 p.

DESLANDRES, 2004 – Deslandres, Dominique, « Altérité, identité et mission d'après les *Relations des jésuites* » dans *Temps, culture, religions. Mélanges Jean-Pierre Massaut*, Bruxelles, Nauwelaerts, 2004, p. 193-207.

DESTREE, 1904 – Destrée, Joseph, *La Vierge miraculeuse de Foy-Notre-Dame, près de Dinant. Origine et iconographie*, Namur, Fédération archéologique et historique de Belgique, 1904, 34 p.

Dictionnaire historique, 1992-1998 – *Dictionnaire historique de la langue française*, dirigé par Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992-1998, 3 vol.

DIDI-HUBERMAN, 1985 – Didi-Huberman, Georges, *La peinture incarnée*, Paris, Minuit, 1985, 170 p.

DIDI-HUBERMAN, 1995 – Didi-Huberman, Georges, *Fra Angelico : dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion, 1995 (1990), 446 p.

DIDI-HUBERMAN, 2000 – Didi-Huberman, Georges, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, 2000, 592 p.

DION-MCKINNON, 1987 – Dion-McKinnon, Danielle, *Sillery : au carrefour de l'histoire*, Saint-Laurent, Boréal, 1987, 196 p.

DOIRON, 1991 – Doiron, Romand, « Rhétorique jésuite de l'éloquence sauvage au XVII^e siècle. *Les Relations* de Paul Le Jeune (1632-1642) », *XVII^e siècle*, vol. 43 (1991), p. 375-402.

DOMPNIER, 2000 – Dompnier, Bernard, « Réseaux de confréries et réseaux de dévotions », *Siècles. Cahiers du Centre d'Histoire "Espaces et cultures" de l'Université de Clermont Ferrand II*, n° 12 (2000), p. 9-28.

DOMPNIER, 2001 – Dompnier, Bernard, « "La cordiale communication de nos petites nouvelles". Les lettres circulaires, pratique d'union des monastères » dans *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles, Actes du Colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999*, études réunies et présentées par Bernard Dompnier et Dominique Julia, Saint-Étienne, Université Jean Monnet, 2001, p. 277-300.

DOMPNIER ET JULIA, 2001 – *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles, Actes du Colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999*, études réunies et présentées par Bernard Dompnier et Dominique Julia, Saint-Étienne, Université Jean Monnet, 2001, 597 p.

DORAN, 2005 – Doran, Anne, *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris, L'Harmattan, 2005, 359 p.

DOSSE, 2002 – Dosse, François, *Michel de Certeau. Le Marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, 655 p.

DUBOIS, 1999 – Dubois, Paul-André, « Leclercq missionnaire : tradition et adaptation » dans *Nouvelle Relation de la Gaspésie* de Chrestien Leclercq, édition critique par Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 96-100.

DUBOIS, 2004 – Dubois, Paul-André, *Chant et mission en Nouvelle-France : espace de rencontre des cultures*, thèse, Québec, Université Laval, 2004, 2 vol.

DUMOUCHEL, 2005 – Dumouchel, Jean-François, « Le calumet de paix, un objet de contacts. Étude et analyse d'une pipe amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 35, n° 2 (2005), p. 29-37.

DUPRONT, 1987 – Dupront, Alphonse, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, 541 p.

DUPRONT, 1997 – Dupront, Alphonse, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997, 2169 p.

DUPUIGRENET DESROUSSILLES, 1991 – Dupuigrenet Desroussilles, François, *Dieu en son royaume. La Bible dans la France d'autrefois, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1991, 174 p.

ÉLIAS, 1973 – Elias, Norbert, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1939), 342 p.

ÉLIAS, 1985 – Elias, Norbert, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985 (1933), 330 p.

ÉRASME, 1941 – Érasme, Didier, *Éloge de la Folie par Didier Érasme de Rotterdam avec les dessins de Hans Holbein*, Paris, Éditions de Cluny, 1941 (1511), 167 p.

FABRE, 1992 – Fabre, Pierre-Antoine, *Ignace de Loyola. Le lieu et l'image*, Paris, Vrin, 1992, 364 p.

FABRE, 1993 – Fabre, Pierre-Antoine, « En quête d'un lieu. Remarques sur le *Pèlerin de Lorette* de Louis Richeome » dans *Genius Loci*, Paris, La Différence, 1993, p. 185-204.

FABRE, 2005 – Fabre, Pierre-Antoine, « Un sanctuaire romain à l'âge baroque. Recherches sur le système décoratif du corridor d'entrée aux *Stanzette* d'Ignace de Loyola, peint par Jacques Courtois et Andrea Pozzo (1640-1688) » dans *Estetica barroca*, Rome, Campisano, 2005, p. 361-377.

FAILLON, 1860 – Faillon, Étienne-Michel, *L'Héroïne chrétienne du Canada ou Vie de Mlle Le Ber*, Ville-Marie, chez les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, 1860, 404 p.

FAILLON, 1865-1866 – Faillon, Étienne-Michel, *Histoire de la colonie française en Canada*, Villemarie, Bibliothèque paroissiale, 1865-1866, 3 vol.

FEEST, 2002 – Feest, Christian F., « Collectors, Collections, and Collectibles. Early Native American Collections in Europe and North America » dans *Uncommon Legacies : Native American Art from the Peabody Essex Museum*, John R Grimes, Christian F Feest et Mary Lou Curran, New York, American Federation of Arts, 2002, p. 29-45.

FOUCART-BORVILLE, 1990 – Foucart-Borville, Jacques, « Les tabernacles eucharistiques dans la France du Moyen Âge », *Bulletin monumental*, tome 148 (1990), p. 349-381.

FOUCAULT, 1972 – Foucault, Michel, *Folie et raison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, 583 p.

FOUCAULT, 1975 – Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p.

FOURNIER, 1994 – Fournier, Marcel, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 844 p.

FRANQUET, 1974 – Franquet, Louis, *Voyages et mémoires sur le Canada (1752-1753)*, Montréal, Élysée, 1974 (1754), 212 p.

FREEDBERG, 1998 – Freedberg, David, *Le pouvoir des images*, Paris, Gérard Montfort, 1998 (1989), 501 p.

FRIED, 1990 – Fried, Michael, *La place du spectateur. Esthétique et origines de la peinture moderne*, Paris, Gallimard, 1990 (1980), 264 p.

FROESCHLÉ-CHOPARD, 1994 – Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècles). Cultes, images, confréries*, Paris, Cerf, 1994, 605 p.

FRUGOLI, 1999 – Frugoli, Chiara, *Saint François d'Assise. La vie d'un homme*, Paris, Hachette, 1999 (1997), 188 p.

FUMAROLI, 1994a – Fumaroli, Marc, 1994a, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Albin Michel, 1994 (1980), 882 p.

FUMAROLI, 1994b – Fumaroli, Marc, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1994, 510 p.

GAGNON, 1975 – Gagnon, François-Marc, *La conversion par l'image : un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975, 141 p.

GAGNON, 1976 – Gagnon, François-Marc et Nicole Cloutier, *Premiers peintres de la Nouvelle-France*, Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1976, 2 vol.

GAGNON ET LACROIX, 1983 – Gagnon, François-Marc et Laurier Lacroix, « La France apportant la Foi aux Hurons de la Nouvelle-France : un tableau conservé chez les Ursulines de Québec », *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes*, vol. 18, n° 3 (automne 1983), p. 5-20.

GAGNON, 1999 – Gagnon, Denis, « Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878 (note de recherche) », *Anthropologie et sociétés*, vol. 23, n° 1 (1999), p. 163-175.

GARNIER, 1931 – Garnier, Charles, *Lettres à son frère*, Québec, 1931 (1638-1649).

GAUCHET, 1985 – Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 457 p.

GAUCHET, 2005 – Gauchet, Marcel, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Pyron*, Paris, Gallimard, 2005 (2003), 482 p.

GAUCHET, 2007 – Gauchet, Marcel, *L'avènement de la démocratie : la révolution moderne, partie 1*, Paris, Gallimard, 2007, 206 p.

GAUTHIER, 2000 – Gauthier, Roland, *La dévotion à la Sainte Famille en Nouvelle-France et au Québec*, Montréal, Fides, 2000, 140 p.

GAVRILYUK, 2007 – Gavrilyuk, Paul L., *Histoire du catéchuménat dans l'église ancienne*, Paris, Cerf, 2007 (2001), 406 p.

GAY, 2005 – Gay, Jean-Pascal, « Voués à quel royaume ? Les Jésuites entre vœux de religion et fidélité monarchique. À propos d'un mémoire inédit du P. de La Chaize », *XVII^e siècle*, n° 227 (2005), p. 285-314.

GEARY, 1993 – Geary, Patrick J., *Le vol des reliques au Moyen Âge. Furta Sacra*, Paris, Aubier, 1993 (1978), 256 p.

GINZBURG, 1980 – Ginzburg, Carlo, « Signes, traces, pistes. Racine d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, n° 6 (novembre 1980), p. 3-44.

GINZBURG, 2001 – Ginzburg, Carlo, *À Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001 (1998), 248 p.

GLABER, 1996 – Glaber, Raoul, *Histoires*, traduites et présentées par Mathieu Arnoux, Turnhout, Brepols, 1996 (entre 1031 et 1040), 323 p.

GLIOZZI, 2000 – Gliozzi, Giuliano, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lecques, Théétète éditions, 2000, 542 p.

GODBOUT, 2007 – Gobbout, Jacques T., *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, seuil, 2007, 394 p.

GOODY, 2006 – Goody, Jack, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris, La Découverte, 2006 (1997), 308 p.

GOSSELIN, 1890 – Gosselin, Auguste, *Le Vénérable François de Laval, premier évêque de Québec et apôtre du Canada. Sa vie et ses vertus*, Québec, Demers, 1890, 2 vol.

GOUBERT, 1966 – Goubert, Pierre, *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris, Fayard, 1966, 252 p.

GOUBERT, 1990 – Goubert, Pierre, *Mazarin*, Paris, Fayard, 1990, 572 p.

GOUREVITCH, 1997 – Gourevitch, Aron J., *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997, 321 p.

GRABOWSKI, 1996 – Grabowski, Jan, « French Criminal Justice and Indians in Montreal, 1670-1760 », *Ethnography*, vol. 43, n° 3 (1996), p. 405-429.

GREER, 2005 – Greer, Allan, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2005, 249 p.

GRIMALDI, BRUSCHI ET OLSZEWSKI, 1996 – Grimaldi, Floriano, Arnaldo Bruschi et Edward J. Olszewski, « Loreto : Buildings » dans *The Dictionary of Art*, édité par Jane Turner, New York, Grove's Dictionaries, 1996, vol. 19, p. 685-688.

GUILLERMOU, 2007 – Guillermou, Alain, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, Paris, Seuil, 2007 (1960), 200 p.

GUILLET ET POTHIER, 2005 – Guillet, Bernard et Louise Pothier, *France, Nouvelle-France. Naissance d'un peuple français en Amérique*, Paris, Somegy éditions d'art, 2005, 127 p.

GUTTON, 1974 – Gutton, Jean-Pierre, *La Société et les pauvres en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, 207 p.

GUTTON, 2004 – Gutton, Jean-Pierre, *Dévots et société au XVII^e siècle. Construire le ciel sur la terre*, Paris, Belin, 2004, 219 p.

HALL, 1971 – Hall, Edward T., *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971 (1966), 254 p.

HAMELL, 1983 – Hamell, George R., « Trading in Metaphors : The Magic of Beads : Another Perspective upon Indian-European Contact in Northeastern North America » dans *Proceedings of the 1982 Glass Trade Bead Conference*, sous la direction de Charles F. Hayes, Rochester, Rochester Museum and Science Center, 1983, p. 5-28.

HAMELL, 1986-1987 – Hamell, George R., « Straberries, Floating Islands, and Rabbit Captains : Mythical Realities and European Contact in the Northeast During the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Journal of Canadian Studies/ Revue d'études canadiennes*, vol. 21, n° 4 (hiver 1986-1987), p. 72-94.

HAMELL, 1992 – Hamell, George R., « The Iroquois and the World's Rim : Speculations on Color, Culture, and Contact », *The American Indian Quarterly : Journal of American Studies*, vol. 16, n° 4 (automne 1992), p. 451-469.

HAMELL, 1996 – Hamell, George R., « Wampum. White, Bright, and Light Things Are Good to Think », *One Man's Trash. Is Another Man's Treasure*, Rotterdam, Museum Boymans-van Beunigen, 1996, p. 41-51.

HAVARD, 2003 – Havard, Gilles, *Empires et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec et Paris, Septentrion et Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, 858 p.

HAZARD, 1961 – Hazard, Paul, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961 (1934), 444 p.

HEIDENREICH, 2001 – Heidenreich, Conrad E., « The Beginnig of French Exploration out of the St Lawrence Valley : Motives, Methods, and Changing Attitudes towards Native People » dans *Decentring the Renaissance : Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective 1500-1700*, édité par Germaine Warkentin et Carol Podruchny, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 236-251.

HERDER, 2000 – Herder, Johann Gottfried, *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire. Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (extrait), Paris, Flammarion, 2000 (1774), 201 p.

HERTZ, 1970 – Hertz, Robert, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 1-83.

HOLLSTEIN, 1995 – Hollstein, Friedrich, *Hollstein's Dutch & Flemish Etching, Engravings and Woodcuts, 1450-1700*, Rotterdam, Sound & Vision, 1995, vol. 44 (Marteen de Vos).

HOLLY, 1984 – Holly, Michael Ann, « Later Work : An Iconological Perspective » dans *Panofsky and the Foundations of Art History*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, p. 158-193.

HORN-MONVAL, 1957 – Horn-Monval, Madeleine, « La grande machinerie théâtrale et ses origines », *Revue d'histoire du théâtre*, vol. 9, n° 4 (1957), p. 291-308.

HOWES, 2003 – Howes, David, *Sensual Relations : Engaging the Senses in Culture & Social Theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, 283 p.

HOWES, 2005 – Howes, David, « Introduction : Empire of the Senses » dans *Empire of the Senses : The Sensual Culture Reader*, édité par David Howes, New York, Berg, 2005, p. 1-17.

IGNACE, 1962 – Ignace de Loyola, *Autobiographie*, traduit de l'espagnol et annoté par Alain Guillerrou, Paris, Seuil, 1962 (1554), 181 p.

IGNACE, 1982 – Ignace de Loyola, *Exercices spirituels : texte définitif (1548)*, Paris, Seuil, 1982 (1548), 173 p.

IOGNA-PRAT, 2000 – Iogna-Prat, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000 (1998), 508 p.

IOGNA-PRAT, 2006 – Iogna-Prat, Dominique, *La Maison Dieu : une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006, 683 p.

JAENEN, 1974 – Jaenen, Cornelius J., « Amerindian Views of French Culture in the Seventeenth Century », *Canadian Historical Review*, vol. 55, n° 3 (septembre 1974), p. 261-291.

JAENEN, 1976 – Jaenen, Cornelius J., *Friend and Foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contacts in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York, Columbia University Press, 1976, 207 p.

JÉRÔME, 1992 – Jérôme, *Vivre au désert. Vies de Paul, Malchus, Hilarion*, Grenoble, Jérôme Million, 1992 (375-390), 128 p.

JETTEN, 1994 – Jetten, Marc, *Enclaves amérindiennes. Les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Québec, Septentrion, 1994, 158 p.

Journal des jésuites, 1973 – *Le journal des jésuites*, publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du Séminaire de Québec par MM. les abbés Laverdière et Casgrain, troisième édition conforme à la première (1871), Montréal, Éditions François-Xavier, 1973, 403 p.

JULIA, 1998 – Julia, Dominique, « L'historien et le pouvoir des clés », *Le Débat*, n° 99 (mars-avril 1998), p. 34-52.

JULIA, 2000 – Julia, Dominique, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne » dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction d'André Vauchez, Rome, École française de Rome, 2000, p. 241-295.

JULIA, 2001 – Julia, Dominique, « L'expansion de l'ordre de la Visitation des origines à la révolution française » dans *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles : Actes du colloque d'Annecy*, (Annecy, 3-5 juin 1999), études réunies et présentées par Bernard Dompnier et Dominique Julia, Saint-Étienne, Université Jean Monnet, 2001, p. 115-176.

JURY ET MCLEOD-JURY, 1980 – Jury, Wilfrid et Elsie McLeod-Jury, *Sainte-Marie-aux-Hurons*, Montréal, Bellarmin, 1980, 141 p.

KAREL, 1992 – Karel, David, *Dictionnaire des artistes de langue française en Amérique du Nord. Peintures, sculptures, dessinateurs, graveurs et orfèvres*, Québec, Musée du Québec et les Presses de l'Université Laval, 1992, 962 p.

KEIFENHEIM, 2002 – Keifenheim, Barbara, « Suicide à la *Kashinawa*. Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive des morts », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 88 (2002), p. 91-110.

KNIPPING, 1974 – Knipping, John B., *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands : Heaven on Earth*, Nieuwkoop et Leyde : B. de Graff et A.W. Sijhoff, 1974, 2 vol.

KURMANN, 2003 – Kurmann, Peter, « La cathédrale gothique est-elle l'image de la Jérusalem céleste ? » dans *Le monde des cathédrales*, cycle de conférences organisé par le musée du Louvre du 6 janvier au 24 février 2000, sous la direction de Roland Recht, Paris, La documentation française, 2003, p. 43-56.

LACARRIÈRE, 1975 – Lacarrière, Jacques, *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975, 280 p.

LACROIX, 1981 – Lacroix, Laurier, « Gérard Morisset et l'histoire de l'art au Québec » dans *À la découverte du patrimoine avec Gérard Morisset. Exposition présentée au Musée du Québec du 4 février au 1^{er} mars 1981*, Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1981, p. 133-149.

LACROIX, 1999 – Lacroix, Laurier, « Œuvres d'art de la chapelle des ursulines. Peintures » dans *Les Chemins de la mémoire, Biens immobiliers du Québec*, Québec, Commissions des biens culturels du Québec, 1999, tome 3, p. 286-293.

LAFITAU, 1724 – Lafitau, Joseph-François, *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'Aîné, 1724, 2 vol.

LAFLÈCHE, 1973 – Laflèche, Guy, *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier : la Relation de 1634 de Paul LeJeune*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973.

LAFLÈCHE, 1988 – Laflèche, Guy, *Les Saints Martyrs canadiens. Histoire du mythe*, Québec, Singulier, 1988, vol. 1, 364 p.

LA GORCÉ, 2005 – La Gorce, Jérôme de, *Carlo Vigarani, intendant des plaisirs de Louis XIV*, Paris, Perrin, 2005, 273 p.

LAGRÉE, 2002 – Lagrée, Jacqueline, *Dieu au XVII^e siècle. Crises et renouvellements du discours. Une approche interdisciplinaire*, sous la direction de Henri Laux et Dominique Salin, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2002, p. 85-103.

LAHONTAN, 1707-1708 – Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, baron de, *Nouveaux voyages de Monsieur le baron de Lahontan, dans l'Amerique septentrionale*, A La Haye, chez Isaac Delorme, 1707-1708, 3 vol.

LAHONTAN, 1990 – Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, baron de, *Œuvres complètes*, édition critique par Réal Ouellet avec la collaboration d'Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990 (1702-1703), 2 vol.

LAINEY, 2004 – Lainey, Jonathan C., *La « Monnaie des Sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Québec, Septentrion, 2004, 283 p.

LAJEUNIE, 1962 – Lajeunie, Étienne-Marie, *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, Paris, Seuil, 1962, 192 p.

LAMONTAGNE, 1952 – Lamontagne, Paul A., *L'histoire de Sillery, 1630-1650*, Sillery, s. n., 1952, 117 p.

LANDRY ET DEROME, 2005 – Landry, Madeleine et Robert Derome, *L'art sacré en Amérique française. Le trésor de la Côte-de-Beaupré*, Québec, Septentrion, 2005, 207 p.

LAPLANTINE, 2005 – Laplantine, François, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005, 220 p.

LARIVIÈRE, 1966 – Larivière, Florian, « Charles Garnier » dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, tome 1, p. 333.

LATOURELLE, 1952-1953 – Latourelle, René, *Étude sur les écrits de Saint Jean de Brébeuf*, Montréal, Les Éditions de l'Immaculée-Conception, 1952-1953, 2 vol.

LATOURELLE, 1966 – Latourelle, René, « Jean de Brébeuf », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, tome 1, p. 124-129.

LATOURELLE, 1998 – Latourelle, René, *Compagnon des Martyrs canadiens : Pierre-Marie-Joseph Chaumonot*, Montréal, Bellarmin, 1998, 272 p.

LAURENTIN, 1954 – Laurentin, René, « Les relations de Marie et de l'Eucharistie dans la tradition » dans *Marie et l'Eucharistie. Notre-Dame du Saint-Sacrement*, Montréal, Centre Eucharistique, 1954, p. 57-82.

LAUWERS, 2005 – Lauwers, Michel, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005, 393 p.

LAVAL, 1675 – Laval, François de, *La Solide Dévotion à la très sainte famille de Jésus, Marie et Joseph, avec un catéchisme qui enseigne à pratiquer leurs vertus*, Paris, Fromentin, 1675, 192 p.

LAVAL, 1887 – Laval, François de, « Règlement de la Confrérie des femmes de la Sainte-Famille » dans *Mandements et lettres pastorales des Évêques de Québec*, édités par Henri Têtu et C. Gagnon, Québec, Côté, 1887, 2 vol.

LE BRETON, 2005 – Le Breton, David, *Anthropologie du corps et de la modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, 280 p.

LE BRUN, 1976 – Le Brun, Jacques, « Entre la mystique et la morale », *Dix-huitième siècle*, n° 18 (1976), p. 44-66.

LECLERCQ, 1691 – Leclercq, Chrétien, *Premier Établissement de la foy dans la Nouvelle-France contenant la publication de l'Evangile, l'histoire des colonies Françaises, & des découvertes qui s'y sont faites jusqu'à présent*, Paris, Amable Auroy, 1691, 2 vol.

LECLERCQ, 1930 – Leclercq, Henri, « Lorette » dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letourney et Ané, 1930, tome 9, deuxième partie, col. 2473-2511.

LEFERME-FALGUIÈRES, 2007 – Lefermes-Faguières, Frédérique, *Les Courtisans. Une société de spectacle sous l'Ancien Régime*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 314 p.

LE GOFF, 1999 – Le Goff, Jacques, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999, 220 p.

LE GOFF ET TRUONG, 2003 – Le Goff, Jacques et Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Levi et piccolo, 2003, 231 p.

LE ROY LADURIE, 1982 – Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou : village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982 (1975), 640 p.

LESTRINGANT, 2004 – Lestringant, Frank, « Champlain ou l'autonomisation de la raison coloniale » dans *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, sous la direction de Raymonde Litalien et Denis Vaugeois, Québec et Paris, Septentrion et Nouveau Monde éditions, 2004, p. 233-238.

LETOURNEAU, 1952 – Letourneau, Hubert, « Sillery : autrefois réduction indienne », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 58, n° 3 (1952), p. 117-125.

LÉVI-STRAUSS, 1985 – Lévi-Strauss, Claude, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, 314 p.

LÉVI-STRAUSS, 1991 – Lévi-Strauss, Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, 358 p.

LICHTENSTEIN, 1999 – Lichtenstein, Jacqueline, *La couleur éloquente*, Paris, Gallimard, 1999 (1989), 287 p.

LICHTENSTEIN, 2003 – Lichtenstein, Jacqueline, *La tache aveugle. Essai sur les relations de la peinture et de la sculpture à l'âge moderne*, Paris, Gallimard, 2003, 263 p.

LINDSAY, 1900 – Lindsay, Lionel Saint-Georges, *Notre-Dame de la Jeune-Lorette en la Nouvelle-France. Étude historique*, Montréal, La C^{ie} de publication de la Revue canadienne, 1900, 319 p.

LOUPÈS, 2005 – Loupès, Philippe, « Chapitres et chanoines » dans *Dictionnaire du Grand Siècle*, sous la direction de François Bluche, Paris, Fayard, 2005, p. 300-301.

LUCINGE, 1893 – Lucinge, Aimée Bénigne de (visitandine), « Extrait de la circulaire de notre mère A. B. de Lucinge (1685) », *La Semaine religieuse de Québec*, n° 41 (10 juin 1893), p. 481-483.

MAGRY, 1879-1888 – Magry, Pierre, *Découvertes et établissements des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1754. Mémoires et documents originaux publiés par Pierre Magry*, Paris, Maisonneuve, 1879-1888, 6 vol.

MAITTE, 1981 – Maitte, Bernard, *La lumière*, Paris, Seuil, 1981, 341 p.

MÂLE, 1932 – Mâle, Émile, *L'Art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e siècle, du XVIII^e siècle. Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932, 532 p.

MÂLE, 1948 – Mâle, Émile, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources*, Paris, Armand Colin, 1948 (1898), 428 p.

MARAL, 2001 – Maral, Alexandre, « L'étonnante destinée d'un édifice provisoire : la chapelle royale de Versailles entre 1682 et 1710 », *In situ*, n° 1 (2001), p. 1-45.

MARIE DE L'INCARNATION, 1971 – Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, nouvelle édition par Dom Guy Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1071 p.

MARIN, 1993 – Marin, Louis, *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Paris, Seuil, 1993, 265 p.

MARION, 1968 – Marion, Marcel, « (Somptuaires) édits » dans *Dictionnaire des institutions de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, New York, Burt Franklin, 1968 (1923), p. 513-514.

MARTIN, 1882 – Martin, Félix, *Hurons et Iroquois : le P. Jean de Brébeuf, sa vie, ses travaux, son martyre*, Paris, G. Tequi, 1882, 298 p.

MARTIN, 1974 – Martin, Calvin, « The European Impact on the Culture of a Northeastern Algonquian Tribe : An Ecological Interpretation », *William & Mary Quarterly*, vol. 31, n°1 (janvier 1974), p. 3-26.

MAURALT, 1866 – Maurault, Joseph Pierre Anselme, *Histoire des Abénaquis depuis 1605 jusqu'à nos jours*, Sorel, La Gazette de Sorel, 1866, 631 p.

MAURER, 2000 – Maurer, Catherine, « Espaces sacrés, espaces territoriaux du sacré : l'espace du fait religieux contemporain dans les historiographies française et allemande depuis la fin des années 80 » dans *Les espaces de l'historien*, études rassemblées par Jean-Claude Waquet, Odile Goerg et Rebecca Rogers, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2000, p. 125-143.

MAUSS, 1950 – Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 145-273.

MÉLANÇON, 1929 – Mélançon, Arthur, *Liste des missionnaires jésuites, Nouvelle-France et Louisiane, 1611-1680*, Montréal, Collège Sainte-Marie, 1929, 98 p.

MERLET, 1858 – Merlet, Lucien, *Histoire des relations des Hurons et Abnaquis du Canada avec Notre-Dame de Chartres*, Chartres, Garnier, 1858, 78 p.

MICHAUD, 1998 – Michaud, Philippe-Alain, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Paris, Macula, 1998, 304 p.

MICHAUD, 2002 – Michaud, Philippe-Alain, *Le peuple des images. Essai d'anthropologie figurative*, Paris, Desclée Brouwer, 2002, 251 p.

MICHON, 2007 – Michon, Hélène, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 2007 (1996), 381 p.

MOMIGLIANO, 1983 – Momigliano, Arnaldo, « L'histoire ancienne et l'Antiquaire » dans *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 244-293.

MNF IV – Monumenta novae Franciae IV, *Les grandes épreuves, 1638-1640*, édité par Lucien Campeau, Rome et Montréal, Institutum Historicum Soc. Iesu et Bellarmin, 1989, 808 p.

MNF VIII – Monumenta novae Franciae, *Au bord de la ruine, 1651-1656*, édité par Lucien Campeau, Rome et Montréal, Institutum Historicum Soc. Iesu et Bellarmin, 1996, 1045 p.

MNF IX – Monumenta novae Franciae IX, *Pour le salut des Hurons, 1657-1663*, édité par Lucien Campeau, Rome et Montréal, Institutum Historicum Soc. Iesu et Bellarmin, 2003, 746 p.

MONET, 1966 – Monet, Jean, « Noël Negabamat, dit Tekouerimat », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, tome 1, p. 527.

MONTAIGNE, 2006 – Montaigne, Michel de, « Journal de voyage en Italie par l'Allemagne et la Suisse » dans *Journal de voyage, Lettres, Éphémérides, Sentences*, mis en français moderne et présentés par Claude Pinganaud, Paris, Arléa, 2006 (1581), 432 p.

MORISSET, 1960 – Morisset, Gérard, *La peinture traditionnelle au Canada français*, Ottawa, Le Cercle du Livre de France, 1960, 216 p.

MORISSON, 1975 – Morisson, Kenneth, *The People of the Dawn. The Abnaki and Their Relations with New England and New France, 1600-1727*, thèse, University of Maine, 1975, 489 p.

MORISSON, 1984 – Morisson, Kenneth, *The Embattled Northeast. The Elusive Ideal of Alliance in Abenaki-Euroamerican Relations*, Berkeley, University of California Press, 1984, 256 p.

MORISSON, 2002 – Morisson, Kenneth, *The Solidary of Kin. Ethnography, Religious Studies, and the Algonkian-French Religious Encounter*, New York, State University of New York, 2002, 243 p.

MOTSCH, 2001 – Motsch, Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Québec, Septentrion, 2001, 295 p.

MUSÉE DE CHARTRES, 2002 – Musée des beaux-arts de Chartres, *Trésors de la cathédrale de Chartres. Catalogue d'exposition (13 avril-27 octobre 2002)*, Chartres, Musée des beaux-arts, 2002, 120 p.

MUSÉE DU QUÉBEC, 1973 – Musée du Québec, *Trésors des communautés religieuses de la ville de Québec*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1973, 199 p.

MUSÉE DU QUÉBEC, 1984 – Musée du Québec, *Le Grand Héritage. L'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Direction générale des publications gouvernementales du ministère des Communications avec la collaboration de la Direction des communications du ministère des Affaires culturelles, 1984, 369 p.

NEVEU, 1994 – Neveu, Bruno, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, 522 p.

NOWRY, 1995 – Nowry, Laurence, *Man of Mana. Marius Barbeau*, Toronto, NC Press Limited, 1995, 445 p.

OUELLET, 1990 – Ouellet, Réal, « Introduction » dans Lahontan, *Œuvres complètes*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, p. 11-119.

OURY, 1970 – Oury, Guy-Marie, « Marie de l'Incarnation et la bibliothèque du noviciat des Ursulines de Québec », *Revue ascétique et mystique*, n° 46 (1970), p. 397-340.

OURY, 1974 – Oury, Guy-Marie, *Madame de la Peltrie et ses fondations canadiennes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, 158 p.

PALLADE, 1999 – Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausique*, édité et traduit par Nicolas Molinier, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1999 (vers 420), 240 p.

PANOFSKY, 1969 – Panofsky, Erwin, « L'histoire de l'art est une discipline humaniste » dans *L'œuvre d'art et ses significations. Essais sur les « arts visuels »*, Paris, Gallimard, 1969 (1940), p. 27-52.

PANOFSKY, 1987 – Panofsky, Erwin, *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Paris, Hazan, 1987, 412 p.

PAPASOGLI, 2000 – Papasogli, Benedetta, *Le « Fond du cœur ». Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2000, 310 p.

PARENT, 1993 – Parent, Marie, « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste dans *Le Grand voyage au pays des Hurons* de Sagard et la *Relation* de 1634 de Lejeune » dans *Rhétorique et conquête missionnaire : Le jésuite Paul Lejeune*, sous la direction de Réal Ouellet, Québec, Septentrion, 1993, p. 67-87.

PAS DE SÉCHEVAL, 2006 – Pas de Sécheval, Anne le, « Réflexions sur des textes méconnus. Quels enjeux pour l'histoire de l'art ? », *XVII^e siècle*, n° 230 (janvier-mars 2006), p. 7-21.

PAVEL, 1996 – Pavel, Thomas, *L'art de l'éloignement : essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, 1996, 460 p.

PERRAULT, 1981 – Perrault, Charles, « La Peinture, poème » dans *Contes*, édité par Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, 1981, p. 219-238.

PHILLIPS, 1998 – Phillips, Ruth, *Trading Identities. The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700-1900*, Montréal et Kingston, McGill et Queen's University Press, 1998, 334 p.

PINTARD, 1983 – Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983 (1943), 765 p.

POIRRIER, 2004 – Poirrier, Philippe, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Seuil, 2004, 435 p.

PORTER ET TRUDEL, 1974 – Porter, John R. et Jean Trudel, *Le Calvaire d'Oka*, Ottawa, Galerie nationale du Canada, 1974, 125 p.

PORTER, 1984 – Porter, John R., « La dévotion à la Sainte Famille » dans *L'Église catholique et les arts au Québec*, Québec, Direction générale des publications gouvernementales du ministère des Communications avec la collaboration de la Direction des communications du ministère des Affaires culturelles, 1984, p. 55-72.

POULIOT, 1956 – Pouliot, Adrien, *Aux origines de notre dévotion à l'Immaculée-Conception*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1956, 31 p.

PROVOST, 1974 – Provost, Honorius, *Chaudière-Kennebec, grand chemin séculaire*, Québec, Garneau, 1974, 415 p.

RALE, 2006 – Rale, Sébastien, « Lettre à Monsieur son frère, à Narantsouak, ce 12 octobre 1723 » dans *Lettres édifiantes et curieuses écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Montréal, Boréal, 2006, p. 9-53.

RAVIER, 1969 – Ravier, André, « Préface » dans *Œuvres de Saint François de Sales*, Paris, Gallimard, 1969, p. ix-cix.

RÉAU, 1957 – Réau, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, Presses universitaires de France, 1957, 3 vol.

Registre des bienfaiteurs des ursulines de Québec – *Registres des dons faits à nos premières mères à Québec depuis la fondation jusqu'en 1815*, Archives du monastère des ursulines de Québec.

Relations inédites, 1974 – *Relations inédites de la Nouvelle-France, 1672-1678*, éditées par Félix Martin, Montréal, Élysée, 1974 (1858), 2 vol.

RJ – *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*, édité par Reuben Gold Thwaites, New York, Pageant Book Company, 1959, 73 vol.

RENARD, 1993 – Renard, Xavier, *Les mots de la religion chrétienne*, Paris, Belin, 1993, 511 p.

RICHTER, 1992 – Richter, Daniel K., *The Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, 436 p.

ROCHE, 1989 – Roche, Daniel, *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1989, 564 p.

ROCHEMONTEIX, 1895-1896 – Rochemonteix, Camille de, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1895-1896, 3 vol.

ROHOU, 2002 – Rohou, Jean, *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002, 653 p.

RONDA, 1977 – Ronda, James P., « "We are well as we are" : an Indian Critique of Seventeenth-Century Missions », *William and Mary Quarterly*, troisième série, vol. 34 (1977), p. 66-82.

RONDI, 1982 – Rondi, Pietro, « Galilée aux prises avec les théories aristotéliennes de la lumière », *XVII^e siècle*, n° 36 (1982), p. 267-283.

ROUILLARD, 1609 – Rouillard, Sébastien, *Parthenie ou Histoire de la Tres-Auguste et Tres-devote Eglise de Chartres. Dédiée par les vieux druides, en l'honneur de la Vierge qui enfanteroit, avec ce qui est passé de plus mémorable, au faict de la Seigneurie, tant spirituelle*

que temporelle, de ladicté église, ville, & païs Chartrain, Paris, chez Rolin Thierry et Pierre Chevalier, 1609, 2 vol.

ROUSSET, 1976 – Rousset, Jean, *L'intérieur et l'extérieur : essais sur la poésie et le théâtre au XVII^e siècle*, Paris, José Corti, 1976 (1968), 276 p.

ROUSSET, 1988 – Rousset, Jean, *Anthologie de la poésie baroque française*, Paris, José Corti, 1988, 2 vol.

ROUSTANG, 1961 – Roustang, François, *Jésuites de la Nouvelle-France*, Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 351 p.

ROUVROY, 2005 – Rouvroy de, Louis (duc de Saint-Simon), *Louis XIV et sa cour*, Paris, Complexe, 2005 (vers 1693), 547 p.

ROY, 1925 – Roy, Pierre-Georges, *Les vieilles églises de la province de Québec*, Québec, Imprimeur du Roi, 1925, 323 p.

SAGARD, 1866 – Sagard, Gabriel Théodat, *Histoire du Canada et voyages que les Frères mineurs recollects y ont faicts pour la conversion des Infidèles depuis l'An 1615 avec un dictionnaire de la langue huronne*, édité par Edwin Tross, Paris, Librairie Tross, 1866 (1636), 4 vol.

SAGARD, 1998 – Sagard, Gabriel Théodat, *Le Grand voyage du pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne*, édition critique par Jack Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998 (1632), 523 p.

SAINT-FÉLIX, 1882 – Saint-Félix, Sœur, *Monseigneur de Saint-Vallier et l'Hôpital général de Québec : histoire du Monastère de Notre-Dame des Anges (religieuses hospitalières de la miséricorde de Jésus)*, ordre de Saint-Augustin, Québec, C. Darveau, 1882, 743 p.

SAINTE-MARIE, 1863-1866 – Sainte-Marie, Sœur, *Les Ursulines de Québec depuis leur établissement jusqu'à nos jours*, Québec, Darveau, 1878, 4 vol.

SALES, 1969a – Sales, François de, « Introduction à la vie dévote » dans *Œuvres de saint François de Sales*, Paris, Gallimard, 1969 (1609), 316 p.

SALES, 1969b – Sales, François de, « Traité de l'amour de Dieu » dans *Œuvres de saint François de Sales*, Paris, Gallimard, 1969 (1616), 652 p.

SALISBURY, 2003 – Salisbury, Neal, « Embracing Ambiguity : Native Peoples and Christianity in Seventeenth-Century North America », *Ethnohistory*, vol. 50, n° 2 (2003), p. 247-259.

SANFAÇON, 1988 – Sanfaçon, André, « Légendes, histoire et pouvoir à Chartres sous l'Ancien Régime », *Revue historique*, vol. 279, n° 566 (avril-juin 1988), p. 337-357.

SANFAÇON, 1989 – Sanfaçon, André, « Les Vœux amérindiens à Notre-Dame de Chartres », *Revue de la Bibliothèque nationale*, n° 33 (1989), p. 23-29.

SANFAÇON, 1990 – Sanfaçon, André, « Traditions mariales et pouvoir ecclésiastique à Chartres sous l'Ancien Régime » dans *Les productions symboliques du pouvoir, XVI^e-XX^e siècles*, sous la direction de Laurier Turgeon, Québec, Septentrion, 1990, p. 445-464.

SANFAÇON, 1991 – Sanfaçon, André, « Mythes, tabous et identité collective. Chartres la Pure au XVI^e et XVII^e siècle », *Proceedings of the Western Society for French History*, vol. 18 (1991), p. 112-120.

SANFAÇON, 1996a – Sanfaçon, André, « Objets porteurs d'identité dans les consécration amérindiennes à Notre-Dame de Chartres, 1678-1749 » dans *Transferts culturels et métissages, Amérique / Europe XVI^e-XVII^e siècles*, sous la direction de Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 449-466.

SANFAÇON, 1996b – Sanfaçon, André, « A New Loreto in New France : Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, SJ, and the Holy House of Loreto » dans *Decentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, édité par Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 200-220.

SANFAÇON, 2006 – Sanfaçon, André, « *Le Triomphe de la Vierge dans l'église de Chartres* (gravure de 1697). Une représentation de l'identité chartraine au XVII^e siècle », *Bulletin de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, n° 87 (2006), p. 21-86.

SAUNDERS, 1998 – Saunders, Nicholas J., « Stealers of Light, traders in Brilliance. Amerindian metaphysics in the mirror of conquest », *Res^o : Anthropology and Aesthetic*, vol. 33, n° 1 (1998), p. 225-252.

SAUZET, 2007 – Sauzet, Robert, *Au Grand siècle des âmes. Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, 300 p.

SAVOIE, 2003 – Savoie, Sylvie, « Les Abénaquis au Québec : des grands espaces aux luttes actuelles », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 2 (2003), p. 3-5.

SAWAYA, 1998 – Sawaya, Jean-Pierre, *La fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVII^e-XIX^e siècle*, Sillery, Septentrion, 1998, 217 p.

SAXL, 1957 – Saxl, Friz, « Warburg's Visit to New Mexico » dans *Lectures, vol. 1*, Londres, The Warburg Institute University of London, 1957 (1929), p. 325-330.

SCHEER, 2005 – Scheer, Monique, « Les Vierges noires. Perception, signification et utilisation symbolique entre le XVII^e et le XX^e siècle », *Revue des sciences sociales de l'Université Marc Bloch de Strasbourg*, n° 34 (2005), p. 76-83.

SCHMITT, 2002 – Schmitt, Jean-Claude, *Le Corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, 409 p.

SCHMITT, 2003 – Schmitt, Jean-Claude, *La Conversion d'Hermann le Juif : autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil, 2003, 373 p.

SCHNAPPER, 1974 – Schnapper, Antoine, *Jean Jouvenet (1644-1717) et la peinture d'histoire à Paris*, Paris, L. Laget, 1974, 299 p.

SCHWAGER, 1995 – Schwager, Klaus, « L'architecture religieuse à Rome de Pie IV à Clément VIII » dans *L'église dans l'architecture de la Renaissance*, études réunies par Jean Guillaume, Paris, Picard, 1995, p. 223-244.

SCOTT, 1902 – Scott, Henri, *Notre-Dame de Sainte-Foy : histoire civile et religieuse d'après les sources*, Québec, LaFlamme, 1902, tome 1 (1541-1670), 620 p.

SCOTT, 1916 – Scott, Henri, *Deuxième centenaire de Notre-Dame de Foy au Canada*, Québec, Imprimerie L'Action sociale, 1916, 24 p.

Second registre de Tadoussac, 1668-1700, 1972 – *Le Second registre de Tadoussac, 1668-1700*, édité par Léonidas Larouche, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1972, 236 p.

SELLIER, 1995 – Sellier, Philippe, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995 (1970), 645 p.

SÉVIGNY, 1976 – Sévigny, P.-André, *Les Abénaquis. Habitat et migrations (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Montréal, Bellarmin, 1976, 247 p.

SIMARD, 1976 – Simard, Jean, *Une iconographie du clergé français au XVII^e siècle. Les dévotions de l'École française et les sources de l'imagerie religieuse en France et au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1976, 264 p.

SNOW, 1978 – Snow, Dean R., « Eastern Abenaki » dans *Handbook of North American Indians*, sous la direction de Bruce Trigger, Washington, Smithsonian Institution, 1978, vol. 15 (*Northeast*), p. 137-147.

SNOW, 1994 – Snow, Dean R., *The Iroquois*, Oxford et Cambridge, Blackwell, 1994, 270 p.

SORIANO, 1977 – Soriano, Marc, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard, 1977 (1968), 525 p.

SPECK, 1964 – Speck, Frank, « The Functions of Wampum among the Eastern Algonkian », *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 4, New York, Kraus Reprint Corporation, 1964 (1919), p. 3-71.

SPECK, 1977 – Speck, Frank, *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977 (1935), 257 p.

ST-ARNAUD, 1998 – St-Arnaud, Daniel, *Pierre Millet en Iroquoisie au XVII^e siècle. Le sachem portait la soutane*, Québec, Septentrion, 1998, 203 p.

STECKLEY, 2007 – Steckley, John L., *Words of the Huron*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007, 259 p.

STOICHITA, 1999 – Stoichita, Victor I., *L'instauration du tableau. Métapeinture à l'aube des temps modernes*, Genève, Droz, 1999 (1993), 470 p.

SULTE, 1886 – Sulte, Benjamin, *Histoire de Saint-François-du-Lac*, Montréal, L'Étendard, 1886, 120 p.

SURIN, 1966 – Surin, Jean-Joseph, *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 1797 p.

TANONI, 1986 – Tanoni, Italo, « Le culte marial de la Sainte Maison de Lorette et son évolution », *Social Compass*, vol. 33, n° 1 (1986), p. 107-132.

TAPIÉ, 1980 – Tapié, Victor L., *Baroque et classicisme*, Paris, Hachette, 1980 (1972), 509 p.

THÉODORET DE CYR, 1977 – Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie. Histoire Philotée*, Paris, Cerf, 1977, 2 vol.

THERRIEN, 1986 – Therrien, Jean-Marie, *Parole et pouvoir : figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, l'Hexagone, 1986, 320 p.

THUILLIER, 1990 – Thuillier, Jacques, *Vouet*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990, 549 p.

TODOROV, 1989 – Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, 538 p.

TOOKER, 1997 – Tooker, Élisabeth, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1997 (1964), 224 p.

TRAQUAIR, 1930 – Traquair, Ramsay, « The Huron Mission Church and Treasure of Notre Dame de la Jeune Lorette, Quebec », *Journal Royal Architectural Institute of Canada*, p. 337-345 (septembre 1930) et p. 415-421 (novembre 1930).

TRAQUAIR, 1947 – Traquair, Ramsay, *The old architecture of Quebec. A study of the buildings erected in New France from the earliest explorers to the middle of the nineteenth century*, Toronto, Macmillan Company of Canada, 1947, 324 p.

TREMBLAY, 2006 – Tremblay, Roland, *Les Iroquoiens du Saint-Laurent. Peuple du maïs*, Montréal, Les Éditions de l'Homme et Musée d'archéologie et d'histoire de Montréal (Pointes-à-Callière), 2006, 140 p.

TRIGGER, 1975 – Trigger, Bruce G., « Brecht and Ethnohistory », *Ethnohistory*, vol. 22 (1975), p. 51-56.

TRIGGER, 1990 – Trigger, Bruce, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal et Paris, Boréal et Seuil, 1990, 542 p.

TRIGGER, 1991 – Trigger, Bruce, *Les Enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 (1976), 972 p.

Tristan et Iseut, 1973 – *La merveilleuse histoire de Tristan et Iseut et de leurs folles amours, restituée en son ensemble et nouvellement écrite dans l'esprit des grands conteurs d'autrefois*, par André Mary, Paris, Gallimard, 1973, 285 p.

TRUDEL, 1974 – Trudel, Jean, *L'orfèvrerie en Nouvelle-France. Catalogue d'exposition*, Ottawa, Galerie nationale du Canada, 1974, 239 p.

TRUDEL, 2005 – Trudel, Jean, *La chapelle des Ursulines de Québec*, Québec, Monastère des Ursulines de Québec, 2005, 57 p.

TRUDEL, 1971 – Trudel, Marcel, *Initiation à la Nouvelle-France. Histoire et institutions*, Montréal, HRW ltée, 1971, 323 p.

TURGEON, 2002 – Turgeon, Christine, *Le Fil de l'art. Les broderies des ursulines de Québec*, Catalogue de l'exposition organisée par le Musée du Québec et présentée du 6 juin au 17 novembre 2002, Musée du Québec, 2002, 155 p.

TURGEON, 2003a – Turgeon, Laurier, « L'Objet. Exhumer les chemins croisés du chaudron de cuivre en Amérique » dans *Patrimoine métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 59-94.

TURGEON, 2003b – Turgeon, Laurier, « Le paysage, Construire une « ethnoscopie » basque au Québec », dans *Patrimoines métissés, Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Paris et Québec, Maison des sciences de l'homme et Presses de l'Université Laval, 2003, p. 129-160.

TURGEON, 2005 – Turgeon, Laurier, « Perles, parures et régimes de valeurs en France et en Amérique du Nord, vers 1500-1650 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 35, n° 2 (2005), p. 75-83.

VACHON, 1970 – Vachon, André, « Colliers et ceintures de porcelaines chez les Indiens de la Nouvelle-France », *Cahiers des Dix*, n° 35 (1970), p. 251-278.

VACHON, 1971 – Vachon, André, « Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne », *Cahiers des Dix*, n° 36 (1971), p. 179-192.

VANUXEM, 1974 – Vanuxem, Jacques, « La querelle du luxe dans les églises après le Concile de Trente », *Revue de l'art*, n° 24 (1974), p. 48-58.

VIAU, 2000 – Viau, Roland, *Enfants du néants et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000 (1997), 318 p.

VILATTE, 1995 – Vilatte, Sylvie, « L'image de Notre-Dame de Moulins : du reliquaire roman à la statue d'un noir d'ébène », *Bulletin de la Société d'émulation du Bourbonnais*, tome 67 (1995), p. 574-589.

VILATTE, 1996 – Vilatte, Sylvie, « La dévote Image noire de Nostre-Dame du Puy-en-Velay : histoire du reliquaire roman et de son noircissement », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 74, n° 3-4 (1996), p. 727-760.

VILATTE, 1997 – Vilatte, Sylvie, « Faux mystère et vrai problème historique. La question des "Vierges noires" » dans *Revue d'Auvergne. La Vierge à l'époque romane. Culte et représentations*, Clermont-Ferrand, Société des Amis des Universités de Clermont-Ferrand, 1997, p. 12-38.

VILLENEUVE, 1999 – Villeneuve, René, « Œuvres d'art de l'église Notre-Dame-de-Lorette, Wendake » dans *Les Chemins de la mémoire, Biens immobiliers du Québec*, Québec, Commissions des biens culturels du Québec, 1999, tome 3, p. 115-134.

VINCENT, 2004 – Vincent, Catherine, *Fiat Lux. Lumières et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2004, 693 p.

VORAGINE, 1967 – Voragine, Jacques de, *La Légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967 (vers 1263), 2 vol.

WARBURG, 1990 – Warburg, Aby, *Essais florentins*, Paris, Klincksieck, 1990, 299 p.

WARBURG, 2003 – Warburg, Aby, *Le Rituel du Serpent. Art et anthropologie*, Paris, Macula, 2003, 199 p.

WHITE, 1991 – White, Richard, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, New York, Cambridge University Press, 1991, 544 p.

WIRTH, 1989 – Wirth, Jean, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècles)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, 395 p.

YVON, 1969 – Yvon, Armand, « François-Saturnin Lascaris d'Urfé », *Dictionnaire biographique du Canada*, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Presses de l'Université Laval, 1969, vol. 2, p. 364-365.

ZERNER, 1997 – Zerner, Henri, « Giovanni Morelli et la science de l'art » dans *Écrire l'histoire de l'art. Figure d'une discipline*, Paris, Gallimard, 1997, p. 15-30.

ZINK, 2003 – Zink, Michel, « La Vie des Pères et l'aventure du salut » dans *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 203-250.